

Balkanologische
Veröffentlichungen 51

Klaus Buchenau

Auf russischen Spuren

Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945

Harrassowitz Verlag

Klaus Buchenau
Auf russischen Spuren

Balkanologische Veröffentlichungen Geschichte – Gesellschaft – Kultur

Begründet von Norbert Reiter
Herausgegeben von Hannes Grandits und Holm Sundhaussen

Band 51

2011

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Klaus Buchenau

Auf russischen Spuren

Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945

2011

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe *Balkanologische Veröffentlichungen. Geschichte – Gesellschaft – Kultur* setzt die Serie *Balkanologische Veröffentlichungen. Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin* fort.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet at <http://dnb.d-nb.de>

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2011
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 0170-1533
ISBN 978-3-447-06276-3
e-ISBN PDF 978-3-447-19029-9

Inhalt

I Einleitung	9
1 Theoretisches	9
1.1 Was wird erforscht?	9
1.2 Wie wird geforscht?	16
1.3. Wo wurde geforscht?	22
2 Historisches. Der schwierige Weg der serbischen Orthodoxie in die Moderne	23
2.1 Mönche und Werte	23
2.2 Neue Elite und alte Priesterschaft	29
2.3 Der neue Priester. Skizze einer gescheiterten Modernisierung	36
2.4 Theologische Bildungswege	41
II Das russische Vorbild	51
1 Serbien und das russische Paradigma	51
1.1 Die Slawophilen – Kinder des Westens und Antiwestler	51
1.2 Ein ‚Mönch russischen Typs‘. Metropolit Mihailo Jovanović	61
1.3 Serbisch-russische Beziehungen. Ein kurzer Überblick	65
1.4 Bruderbilder. Serbiens Russland, Russlands Serbien	70
2 Orthodoxe Eliteschmieden. Ein Porträt der russischen geistlichen Akademien	76
2.1 Teil oder Fremdkörper in der ‚gebildeten Gesellschaft‘?	82
2.2 Die Akademien als Stätten der Wissenschaft	85
2.3 Die Akademien als Erziehungsanstalten	91
2.4 Charismatiker gegen Bürokraten	94
2.5 Elfenbeinturm oder Avantgarde einer christlichen Revolution?	101
3 Geliebte kleine Brüder? Serbische Theologiestudenten im Zarenreich	108
3.1 Privilegien mit Folgen	108
3.2 Wissenschaftliche und ideologische Profile	119
3.3 Justin Popović zwischen Russland, England und Griechenland	128
3.4 Die russischen Akademien – ein Modell für Serbien?	137
4 Nikolaj Velimirović – Nachwuchstheologe zwischen Ost und West	140
4.1 Eine umstrittene Kultfigur	140
4.2 Homo balcanicus wird Theologe – Bildung und Ausbildung	145
4.3 Liebling der Intelligencija	153
4.4 Für jeden etwas – Velimirović als predigender Diplomat	156
4.5 Gutes Europa, böses Europa. Philosophische Konstrukte in praktischer Anwendung	164

III Die jugoslawische Herausforderung.....	173
1 Ein neuer Rahmen.....	173
1.1 Triumph und Tränen. Die Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs	173
1.2 Kirche und Staat.....	178
2 Neue Feinde und alte Schwächen	181
2.1 Die (Un-)Gläubigen	181
2.2 Die ‚kommunistische Gefahr‘. Anatomie eines Feindbildes	187
2.3 Priester zwischen Professionalisierung, Politik und Proselytismus	191
2.4 Die Klöster	199
2.5 Religionsunterricht	205
2.6 Katholiken, Sekten, Konvertiten. Ein religiöser Markt entsteht.....	211
IV Orthodoxe Antworten.....	223
1 Nikolaj Velimirović und die Bogomoljcen	223
1.1 Velimirovićs Wende	223
1.2 Die Gründung der Bogomoljcen-Bewegung.....	231
1.3 Zwischen ‚Häresie‘ und Orthodoxie.....	234
1.4 Die Bogomoljcen expandieren.....	237
1.5 Velimirovićs Armee. Habitus und Arbeitsweise	241
2 Russische Emigranten – eine willkommene Verstärkung.....	245
2.1 Reumütige Intellektuelle – Instrumente des Fortschritts.....	254
2.2 Vom Antikommunismus zur jüdischen Weltverschwörung	261
2.3 Alter Wein in alten Schläuchen. Das klerikale serbisch-russische Netzwerk.....	265
2.4 <i>Jugoslavija = Srbija?</i> Die russische Emigration und die nationale Frage	274
2.5 Russischer Klerus in der serbischen Kirche. Eine Gegenwelt entsteht.....	281
2.6 Die Emigranten an der Theologischen Fakultät Belgrad	290
3 Gestählte Kader für harte Zeiten? Jugoslawiens orthodoxe Seminare	296
3.1 Studium	300
3.2 Erziehung	307
3.3 Eine orthodoxe Revolution. Justin Popović und das Seminar in Karlowitz	314
3.4 Russen an den Priesterseminaren.....	323
V Die Radikalisierung der 30-er Jahre	331
1 Die politische Ebene.....	331
1.1 Die Königsdiktatur.....	331
1.2 Die ‚Ära Stojadinović‘	337
1.3 Neues Selbstbewusstsein. Die serbische Orthodoxie in den frühen 30-ern	341
2 Die intellektuelle Szene.....	348
2.1 Die Polarisierung der Universität	348
2.2 Literaten und Philosophen auf dem Weg nach rechts	354
2.3 Oswald Spengler und die serbischen Rechtsintellektuellen.....	358

2.4 Säkulare und religiöse Antiwestler – Schnittmengen und Widersprüche	365
3 Dimitrije Ljotićs <i>Zbor</i> . Das Kreuz im Hakenkreuz.....	371
3.1 Dimitrije Ljotić. Biografie eines Außenseiters.....	371
3.2 Ljotić und seine internationalen Vorbilder	377
3.3 <i>Zbor</i> – Instrument orthodoxer Politik?	382
4 Nikolaj Velimirović in den späten 30-er Jahren.....	391
4.1 Zurück zur Politik.....	391
4.2 Velimirović als ‚Sozioökonom‘	398
4.3 Bogomoljcen-Intellektuelle. Velimirovićs beste Kader.....	402
VI Von der Polemik zum Kampf.....	409
1 Ein geistlicher Bürgerkrieg. Das Konkordat von 1937.....	409
1.1 Argumente und Flüche.....	418
1.2 Vom Feindbild zur (behaupteten) Gewalt. Wie Prozessionen blutig werden.	426
1.3 Klientelismus als Ausweg.....	431
2 Der Zweite Weltkrieg.....	437
2.1 Nikolaj Velimirović zwischen Kollaboration und Widerstand	444
2.2 Die Vollendung des orthodoxen Antiwestlertums	452
2.3 Gemeinheiten aus dem Kerkerfenster. Nikolaj Velimirović und die Juden	457
2.4 Über Ost und West, oder ganz im Osten? Widersprüche einer kognitiven Karte.	462
3 Entzweite Brüder. Das russisch-serbische Netzwerk bricht zusammen	466
3.1 Ein russischer Platz in Hitlers Europa?.....	466
3.2 Serbischer Seitenwechsel. Von Moskau nach Athen.....	469
VII Fazit	477
VIII Anhang.....	485
1 Quellen	485
1.1 Unveröffentlichte Quellen	485
1.2 Veröffentlichte Quellen	486
1.3 Memoiren, Tagebücher, Biografien	489
1.4 Periodika	491
1.5 Bildnachweise.....	492
2 Literatur.....	493
3 Personenregister	511

I Einleitung

1 Theoretisches

1.1 Was wird erforscht?

Die wohl wichtigste Frage für die serbische Orthodoxie in der Neuzeit ist das Verhältnis zum Westen. Obwohl traditionell auch antiislamische Stereotypen stark sind¹, wurde und wird der Westen als Modell und Herausforderung unendlich viel ernster genommen. Das ist auch nicht weiter verwunderlich. Denn das ‚türkische Joch‘ ist mittlerweile 100-200 Jahre her, wogegen die Osterweiterung der EU ganz real vor der Tür steht. Außerdem ist der westliche Einfluss seit dem 19. Jahrhundert ungleich vielschichtiger und intensiver – er erfasst prinzipiell alle Aspekte des Lebens, greift in Politik, Wertvorstellungen, Kultur und Privatleben ein. Der vormoderne osmanische Staat verwehrte seinen christlichen Untertanen zwar die Gleichberechtigung und vernichtete einen Gutteil der säkularen Eliten. Er gewährte aber über die orthodoxe Kirche Selbstverwaltung und ermöglichte den Balkanchristen dadurch einen eigenen konservativ-patriarchalen Lebensstil, der sich über Jahrhunderte kaum veränderte. Diese Tatsache haben orthodoxe Hierarchen im postosmanischen Serbien wie auch in Jugoslawien zu würdigen gewusst. Da man aber das Osmanische Reich unmöglich offen loben konnte, gossen sie ihre Anerkennung in der Regel in Vergleiche, in denen die Westler als noch größere Kulturzerstörer erschienen.²

Beispiele für diese ‚Schlagseite‘ lassen sich auch in anderen traditionell orthodoxen Räumen finden – besonders ausgeprägt in Russland, wo mit Aleksandr Nevskij (1221–1263) ein Krieger-Heiliger verehrt wird, der katholische Kreuzritter bekämpfte, sich aber der muslimischen Goldenen Horde unterwarf.³ Im 19. Jahrhundert setzten sich russische Theologen intensiv mit Protestantismus, Katholizismus und Sozialismus auseinander, wogegen die Beschäftigung mit dem Islam Spezialität einer kleinen Missionarsabteilung der Geistlichen Akademie Kazan‘ blieb. Auch in Bezug auf den Balkan galt das kritische Augenmerk mehr dem westlichen Christentum als dem Islam. Der Petersburger Akademieprofessor Ivan Pal‘mov beschrieb die Lage der Balkanorthodoxen 1913 daher so:

„Umgeben von Feinden des Christentums und der Orthodoxie, vollkommen entkräftet sowohl unter dem Joch der groben physischen Kraft des muslimischen Ostens als auch unter dem gefährlicheren Ansturm des westlichen Kulturträgertums und heterodoxer Propaganda, haben

-
- 1 Vgl. Dietmar Müller: Staatsbürger auf Widerruf, Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode, Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzeptionen, 1878–1941, Wiesbaden 2005.
 - 2 Patriarch Varnava (Rosić) lobte in seiner Neujahrsbotschaft 1937 die Osmanen dafür, sie hätten früh die Gefahren erkannt, die vom Katholizismus ausgingen und die katholische Expansion gestoppt. Gegenüber der Orthodoxie seien sie dagegen tolerant gewesen. Die Botschaft wurde von der Zensur unterdrückt (Ono što novinama bilo zabranjeno da objave: Govor Patrijarha Varnave o novoj 1937 godini u Beogradu, AJ 37–23–182).
 - 3 Frithjof Benjamin Schenk: Aleksandr Nevskij, Heiliger – Fürst – Nationalheld, Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263–2000), Köln usw. 2004.

die Orthodoxen aller Länder, selbst der abgelegensten, unwillkürlich ihren Blick in Richtung Russland gelenkt.“⁴

Der heutige russisch-orthodoxe Diskurs ist eindeutig auf die Abwehr von Liberalismus, Individualismus, Säkularismus und Neoprotentismus konzentriert, wogegen man sich bemüht, in Richtung des russländischen Islams positive Signale auszusenden. Man wirbt um einen ‚eurasischen‘ Islam, mit dem man Gottesfurcht und Achtung vor der Tradition gemeinsam habe. Der radikale Islamismus im Kaukasus wird dagegen als sektiererische Entartung begriffen, die letztlich ein Kind des ungläubigen Westens sei. Dabei nähern sich sowohl eurasische Ideologen als auch die Kirchenführung an den Iran an, dessen theokratisches Regime als an sich positiver Ausdruck islamischer Tradition gesehen wird.⁵

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch die Reaktion der russischen Orthodoxie auf die Terroranschläge des 11. September 2001. Patriarch Aleksij II. betonte Anfang 2002 in einem Interview, die Attentate der Al-Qaida seien zwar nicht zu billigen, müssten aber im Kontext globaler westlicher Dominanz gesehen werden. Die westliche Christenheit dürfe die Muslime nicht länger zwingen, „sich fremden gesellschaftlichen und politischen Strukturen zu unterwerfen.“ Das Diktat humanistischer Werte müsse ein Ende haben, die Welt solle „keine allgemeinen Werte anerkennen außer dem Recht der Völker auf die eigene traditionelle Ordnung.“⁶

Die russische Haltung scheint nicht ohne Einfluss auf das Belgrader Patriarchat zu sein. Im Streit um die Mohammed-Karikaturen in der dänischen Zeitung *Jyllands Posten* 2006 stellte sich die Serbische Orthodoxe Kirche (SOK) hinter die muslimischen Protestierer, im Juli 2008 empfing Patriarchatsverweser Metropolit Amfilohije Radović sogar eine hochrangige iranische Delegation.⁷

Der Westen ist also ein, wenn nicht *das* Hauptproblem der neuzeitlichen Orthodoxie. Dabei gab es allerdings verschiedene Phasen. Im orthodoxen Raum existierten bis ins 18./19. Jahrhundert keine Universitäten, die höhere Bildung lag in den Händen von Akademien. Diese waren im Kern Anstalten zur Klerikerbildung. Sie standen der westeuropäischen Aufklärung zwar skeptisch gegenüber, mussten sich aber wohl oder übel damit auseinandersetzen. Die Patriarchatsakademie von Konstantinopel, unmittelbar nach der osmanischen Eroberung 1453 eingerichtet und damit die älteste orthodoxe Akademie, ging 1625 als erste in diese Richtung, als der calvinistische Patriarch Lukaris eine Reform in Auftrag gab. Der heidnische Philosoph Aristoteles sowie die Naturwissenschaften wurden jetzt neu im Lehrplan verankert. Kurz darauf entstand in Russland und in der Moldau ein modernes

4 I.S. Pal'mov: Želatel'naja postanovka vospitanija i obrazovanija pravoslavnych inostrancev v russkich duchovno-učebnyh zavedenijach pri svete istoričeskich dannyh za minuvšee stoletie, Dokladnaja zapiska v Učebnyj komitet pri sv. Sinode, 25.11.1913, S. 1 (RNB 558–137). Die Hervorhebung stammt von mir.

5 Joachim Willems: Das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum Islam in Russland und auf dem Gebiet der GUS, in: Ökumenische Rundschau 54 (2005) 1, S. 66–83; Nicholas Gvosdev: When mullahs and metropolitans meet, The emerging Orthodox-Islamic consensus in Eurasia, in: Orthodox News v. 17.4.2001 (<http://www.orthodoxnews.com>, Download 8.1.2009); Anastasija Mitrofanova: Politizacija pravoslavnogo mira, Moskva 2004, S. 131, 138–141; Nikolaj Mitrochin: Russkaja pravoslavnaja cerkov', Sovremennoe sostojanie i aktual'nye problemy, Moskva 2004, S. 447f.

6 Publik-Forum vom 25.1.2002 (Nr. 2), S. 84.

7 Newsletter SOK AKTUELL vom 17. Februar 2006 und vom 10. Juli 2008.

orthodoxes Bildungswesen, dessen wichtigste Institutionen die Kiever und dann die Moskauer Geistliche Akademie sowie die Academia Vasiliană in Jassy waren.⁸ Bis ins 19. Jahrhundert lehnen sich Fächerkatalog und Lehrinhalte an die westliche Theologie an. Danach aber beginnt die Ablösung. Besonders der Abschnitt, um den es in dieser Arbeit geht – die Zeit zwischen der Mitte des 19. Jahrhunderts und dem Zweiten Weltkrieg – ist für die Orthodoxie eine Periode der Selbstfindung. Vieles an der Gegenbewegung verdient den Namen Antiwestlertum, da es hier um Identität durch Abgrenzung geht. Dabei legt man das wesentliche Gegenüber, den Westen und die traditionell im Westen beheimateten Konfessionen, essentialistisch auf bestimmte Prinzipien fest. Diese werden dann unter Berufung auf die Orthodoxie mehr oder weniger explizit abgelehnt. Hier wären Stichworte wie Rationalismus, Individualismus, Säkularisierung, Atheismus und Materialismus zu nennen, die bis heute oft als kulturelle Exportgüter des Westens gelten.

Unter Antiwestlertum wird hier keineswegs jede Kritik am Westen, an Westlern, westlichen Staaten oder Institutionen verstanden. Eine so breite Auffassung würde das Konzept inhaltlich vollkommen verwässern und uninteressant machen. Gemeint ist in erster Linie die Kritik an *Prinzipien*, die dem Westen zugeschrieben werden bzw. tatsächlich zueigen sind.⁹ Mit anderen Worten – ich bezeichne vor allem diejenigen Personen als Antiwestler, die sich selbst als solche sehen. Gerade die fundamentale Art von Antiwestlertum ist für eine Untersuchung interessant, weil es hier einen spezifisch *orthodoxen* Beitrag gibt. Denn hier geht es um letzte, nicht mehr hinterfragbare Werte, für die sich Religionen seit jeher besonders zuständig fühlen.

Die Berechtigung des Begriffs Antiwestlertum ergibt sich auch mit Blick auf mögliche konkurrierende Termini. Eine Möglichkeit wäre, von Antieuropäismus zu sprechen. Bis zum Kalten Krieg, der die Ost-West-Dichotomie global erst befestigt, sprechen orthodoxe Autoren häufig nicht vom Westen, sondern von Europa. Weil sie damit aber meist nicht das geographische Europa, sondern einen von Westeuropa aus dominierten kulturellen Raum meinen, zu dem auch außereuropäische Länder wie die USA gehören, bleibt Antiwestlertum der präzisere Begriff.

Im heutigen serbischen Diskurs tauchen weitere Begriffe auf – etwa die Rechte (serb. *desnica*), neuer Nationalismus (*novi nacionalizam*), organisches Denken (*organska misao*), konservatives Denken (*konzervativna misao*). Hinzu kommen Reizworte wie Klerikalfaschismus (*klerofašizam*).

Die Begriffe Rechte und Rechtsintellektuelle eignen sich zwar zur Beschreibung bestimmter Sachverhalte, etwa wenn es um säkulare Intellektuelle geht, die das Rechts-Links-Schema für sich akzeptierten, sich hier einordneten und von dieser Basis aus Kontakt zur Kirche suchten. Daher werden beide Termini gelegentlich auch in dieser Studie Anwendung finden. Sie ergeben aber kein Forschungskonzept, das für die Serbische Orthodoxe Kirche sinnvoll wäre. Im religiösen Zusammenhang ist ‚die Rechte‘/*desnica* hochproblematisch, da die politische Teilung in links und rechts für viele serbisch-orthodoxe Autoren

8 Siegfried Tornow: Was ist Osteuropa? Handbuch der osteuropäischen Text- und Sozialgeschichte von der Spätantike bis zum Nationalstaat, Wiesbaden 2005, S. 308.

9 Diese Unterscheidung geht auf Holm Sundhaussen zurück, der zwischen Kritik an der *Realität* und Kritik am *Projekt* Europa differenziert (Holm Sundhaussen: Pro- und antiwestliche Diskurse und Identitäten in Südosteuropa, in: Südosteuropa-Mitteilungen 45 (2005) 2, S. 17–29, hier S. 24).

des 20. Jahrhunderts ein Gräuel und ein Anzeichen moderner Zerrissenheit ist. Wer von einer religiösen oder klerikalen Rechten spricht, ignoriert dieses Selbstverständnis und politisiert den Diskurs mehr als nötig. Der Begriff *desnica* wird heute entweder von radikalen Jugendorganisationen als Selbstbezeichnung gewählt, oder aber von ihren Gegnern als Kampfbegriff.¹⁰

Das Syntagma *novi nacionalizam* entstammt der 1934–35 publizierten Zeitschrift *Ideje*, wo sich insbesondere der Herausgeber und Schriftsteller Miloš Crnjanski und der Philosoph Vladimir Vujčić für den Terminus stark machten. Boško Obradović, Literaturwissenschaftler und Führungsmitglied der orthodoxen Jugendorganisation *Dveri srpske*, hat ihn im Postsozialismus wieder aufgegriffen. Er meint damit den Wandel von einem vermeintlich imitatorischen Nationalismus vor 1918, der durch das nationale Projekt den Anschluss an die westeuropäische Entwicklung suchte, zu einem mit eigenen, authentischen Visionen gefüllten Nationalismus.¹¹ Die Schwäche des Begriffs liegt in seinem zeitlichen und sozialen Profil – hier geht es um ein Phänomen der Zwischenkriegszeit und um junge Schriftsteller, die vom Kosmopolitismus zum Nationalismus kommen. Von hier aus gibt es zwar Verbindungen in das orthodoxe Milieu, aber keine Deckungsgleichheit.

Der Terminus *organska misao* oder *organicizam* wird heute vor allem von Rechtsintellektuellen verwendet, die sich in der Nachfolge von Dimitrije Ljotićs Zbor-Bewegung sehen.¹² Zbor-Theoretiker wie Dimitrije Ljotić und Milosav Vasiljević verstanden die organische Gemeinschaft als Gegenstück zum Individualismus. Letzteren sahen sie als größte Krankheit der Moderne, als Ursache und gemeinsamen Nenner von Kapitalismus und Kommunismus. Natürlich und gottgewollt waren für sie Gesellschaften, die sich als *Organismus mit einem gemeinsamen Lebensziel* begreifen. Individualistische Ordnungen waren für sie dagegen das Resultat von Zersetzungs- und Dekadenzprozessen. Die Organisten wollen eine Gemeinschaft¹³, die sich wie ein Organismus versteht. Dieser besteht aus Menschen, die nicht als autonome Individuen gesehen werden, sondern immer als Teil eines Ganzen, des Volkskörpers. Der Volkskörper ist mehr als die Summe seiner Teile, hat einen eigenen Weg, Willen und Charakter; der Einzelne kann nur dann ein sinnvolles und moralisch gerechtfertigtes Leben führen, wenn er Teil dieses Organismus ist und dessen Interessen über die eigenen stellt.¹⁴

10 Ivana Petrović, Nikola Lazić: Klerikalna desnica pridobija srpsku omladinu, 16.12.2005 (<http://www.razmena.org/sh/88/1/746/?tpl=94>, Download 10.3.2009); Vesna Tašić, Rade Stanić: Ko je ko na srpskoj desnici, in: Blic News v. 5.11.2002.

11 Boško Obradović: Miloš Crnjanski i novi nacionalizam, Beograd 2005, S. 44f.

12 Z.B. Dragan Subotić: Organska misao u Srba u XIX i XX veku, 2 Bände, Beograd 1999.

13 Das Serbische kennt die Differenzierung zwischen Gesellschaft (*društvo*) und Gemeinschaft (*zajednica*). Allerdings ist der Gegensatz nicht so profiliert wie im Deutschen. Die wissenschaftliche Unterscheidung geht auf den deutschen Soziologen Ferdinand Tönnies (1855–1936) zurück. Tönnies unterschied in seinem 1887 erschienen Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ zwei Grundtypen zwischenmenschlicher Kooperation. Beim ‚gemeinschaftlichen‘ Typus arbeitet der Einzelne mit anderen zusammen, um mit ihnen ein gemeinsames Ziel zu erreichen (z.B. Familie, ‚Freundesbund‘). Beim ‚gesellschaftlichen‘ Typus bedient sich das Individuum anderer, um eigene Zwecke zu erreichen.

14 Nebojša Popov: Populizam Dimitrija Ljotića, in: Filozofija i društvo, Bd. 4: Antifašizam, Beograd 1993, S. 75–107, hier S. 90; Dimitrije Ljotić: „Sad je vaš čas i oblast tame“, Ko i zašto goni Zbor, Beograd 2000 (urspr. 1940), S. 19f.

Das organische Denken ist eine universale Tendenz. Organizistische Vorstellungen lassen sich bis ins Gesellschaftsdenken der griechischen Antike zurückverfolgen und stellen ein immer wiederkehrendes Phänomen dar – bei mittelalterlichen Denkern, konservativen Gegnern der französischen Revolution, deutschen Romantikern oder russischen Slawophilen. Für Südosteuropa spielte im 19. Jahrhundert vor allem die Philosophie Johann Gottlieb Herders eine Rolle.¹⁵ Durch diese Weite droht eine gewisse Beliebigkeit, außerdem ist das Konzept vor allem *Gesellschaftslehre* und damit für den vorliegenden Kontext zu diesseitig. Der Organizismus ist zwar mit dem orthodoxen Antiwestlertum verwandt und bedient sich mitunter orthodoxer Autoritäten, kann aber letztlich auch ohne metaphysische Bezüge auskommen. Nicht so das orthodoxe Antiwestlertum – hier steht das Verhältnis des Menschen zu Gott im Zentrum, was je nach Autor sehr jenseitsbetont sein kann. Für diese Arbeit ist das organische Denken auch deshalb ungeeignet, weil der Begriff als historische Tatsachenbehauptung missverstanden werden könnte – als Gleichheitszeichen zwischen der Zbor-Bewegung und der Serbischen Orthodoxen Kirche. Das Verhältnis zwischen beiden soll hier nicht präjudiziert, sondern mit untersucht werden.

Das Syntagma ‚konservatives Denken‘ ist von dem bekannten Analytiker der serbischen orthodoxen ‚Szene‘ Mirko Đorđević als Sammelbezeichnung eingebracht worden.¹⁶ Es scheidet vor allem wegen seiner Schwammigkeit aus. Wer war im Serbien des späten 19. Jahrhunderts konservativ, wer progressiv? Verdienten die „Progressisten“ (*naprednjaci*) um Stojan Novaković ihren Namen, weil sie für ihr Land eine Modernisierung nach westeuropäischem Muster wünschten? Oder waren sie in Wirklichkeit konservativ, weil sie kritisch über die Demokratie dachten? Waren die Radikalen Nikola Pašićs konservativ, weil sie die patriarchale Lebensweise erhalten wollten? Oder progressiv, weil sie die Demokratie verteidigten?¹⁷

Natürlich überlappt sich das Antiwestlertum mit herkömmlichem Konservatismus. Im Zarenreich des späten 19. Jahrhunderts gab es starke Kräfte, die zu einem monarchistischen Europa wie in der Zeit vor der Französischen Revolution zurückwollten; für die serbische Orthodoxie im 20. Jahrhundert war die Patriarchalität des frühen 19. Jahrhunderts Vorbild. Für solche Fälle ist das Prädikat ‚konservativ‘ angemessen und in diesem Sinne wird es hier auch gelegentlich verwendet. Was den Konservatismus aber als Gesamtkonzept für die Arbeit ungeeignet macht, ist die revolutionäre Dynamik, die orthodoxe Frömmigkeit etwa in der Zwischenkriegszeit entfalten konnte. Außerdem waren die idealen Vergangenheiten vieler orthodoxer ‚Konservativer‘ so stark konstruiert, dass sie – meist ohne sich das einzugestehen – faktisch auf etwas Neues hinauswollten.

Der britische Zeithistoriker Roger Griffin hat einen durchaus ernstzunehmenden Versuch unternommen, *Klerikalfaschismus* als wissenschaftlichen Terminus zu operationalisieren. Für die vorliegende Studie ist er dennoch ungeeignet, da der Untersuchungszeitraum wesentlich länger ist als die ‚Kernzeit‘ des Faschismus von ca. 1920–1945. Faschistische Strömungen waren in Serbien eher schwach, außerdem stellt sich immer wieder die Frage

15 Charles I. Armstrong: *Romantic Organicizm, From Idealist Origins to Ambivalent Afterlife*, Basingstoke 2003; Holm Sundhaussen: *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973.

16 Mirko Đorđević (Hg.): *Srpska konzervativna misao*, Beograd 2003.

17 Heutigen serbischen Rechtsintellektuellen macht diese Unklarheit zu schaffen, siehe z.B. Branko Nadozeva: *Konzervativizam i radikalizam*, in: *Srpske organske studije* 3 (2001) 1–2, S. 7–14.

der Definition von Faschismus. Wie in Kapitel V/3 dargelegt wird, war die Unterstützung in der SOK für die noch am ehesten als faschistisch zu bezeichnende Zbor-Bewegung auf bestimmte Personenkreise begrenzt. Die vorliegende Untersuchung als Beitrag über den serbisch-orthodoxen Klerikalfaschismus zu etikettieren, liefe daher selbst bei sorgfältiger Begriffsklärung auf eine pauschale Unterstellung hinaus.¹⁸

In der westlichen Forschung ist der Begriff des *Antimodernismus* verbreitet. Für die vorliegende Studie eignet er sich wenig – und das nicht nur deshalb, weil immer wieder darüber gestritten wird, was die Moderne eigentlich ausmacht (das gilt auch für den Begriff Westen). Problematischer ist, dass Moderne/Modernismus/Antimodernismus in den Quellentexten kaum vorkommen, und wenn, dann meist in Bezug auf theologische Strömungen im engeren Sinne (etwa in Texten über ‚theologische Modernisten‘ wie Sergej Bulgakov). Es entfällt also die Möglichkeit, den Begriff aus dem Diskurs heraus zu schärfen – orthodoxe Autoren sagen uns nicht, was sie unter Moderne verstehen. Stattdessen externalisieren sie die moderne Herausforderung als etwas, was von jenseits der Grenze kommt – sie ordnen sie nicht inhaltlich ein, sondern nennen den Inhalt mit einem geographischen Namen („Westen“ bzw. „Europa“). Dieser Umstand sagt viel aus über die orthodoxe Wahrnehmung von Geschichte und Gegenwart, und es ist gut, wenn sich das auch im Forschungsdesign einer Arbeit niederschlägt. Gegen den Begriff ‚Antimodernismus‘ sprechen auch einige Befunde dieser Arbeit – es wird gezeigt, dass die Protagonisten zwar zurück zu (tatsächlichen oder erdachten) Werten der Vergangenheit wollten, aber mitunter sehr modern vorgehen, wenn es um die Umsetzung ihrer Agenda ging – ein Großteil der gehobenen religiösen Literatur, der Sozialethik, der inneren und äußeren Mission, der Fortschritte im kirchlichen Bildungswesen gehen auf das Werk von Antiwestlern zurück.

Ein anderer wichtiger Begriff ist *Fundamentalismus*. Entstanden als eine Bezeichnung für wortwörtlich schriftgläubige Protestanten in den USA des frühen 20. Jahrhunderts, hat er sich ungemein stark verbreitet. Es gibt eine ausgebaute sozialwissenschaftliche Fundamentalismusliteratur, die auch über den historischen Entstehungskontext hinaus geht und alle Weltreligionen untersucht. In Bezug auf Serbien hat Christos Mylonas von „Serbian Orthodox Fundamentals“ gesprochen.¹⁹ Dennoch ist der Begriff Fundamentalismus problematisch, weil ihm in weiten Kreisen immer noch sein protestantischer Ursprung anhaftet (weshalb er auch im orthodoxen Raum praktisch nie als Eigenbezeichnung verwendet wird). In seiner engen Bedeutung als wortwörtliche Auslegung der Heiligen Schrift widerspricht er dem orthodoxen Selbstverständnis. Die Antiwestler definieren sich gerade nicht über ein ‚Zurück zur Bibel‘, sondern über eine Wiederentdeckung der Kirchenväter. Schwierig ist auch der ausgiebige und pejorative Gebrauch des Begriffs in den Medien. Ein Buch über den ‚Serbisch-orthodoxen Fundamentalismus‘ könnte bei uninformierten Lesern den Eindruck erwecken, hier werde ein starkes und negatives Werturteil an den Anfang gestellt.

18 Vgl. Roger Griffin: The ‚Holy Storm‘, ‚Clerical Fascism‘ through the Lens of Modernism, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (2007) 2, S. 213–227; zur schwierigen Anwendung auf den serbischen Fall vgl. Maria Falina: Between ‚Clerical Fascism‘ and Political Orthodoxy, *Orthodox Christianity and Nationalism in Interwar Serbia*, in: Ebd., S. 247–258.

19 Christos Mylonas: *Serbian orthodox fundamentals, The quest for eternal identity*, Budapest/New York 2003.

Natürlich gibt es auch beim Begriff Antiwestler Fallstricke, die im Vorfeld aufgedeckt werden sollten. Am problematischsten ist die ‚Essentialisierungsfalle‘, die immer dort droht, wo man sich zu weit vom Selbstverständnis der Akteure entfernt. Vorurteilsbeladene (pro-)westliche Betrachter können ihrem Gegenstand pauschal ein Anderssein zuschreiben und dadurch selbst zu Teilnehmern eines ‚orientalistischen‘ Diskurses werden.²⁰ Die vorliegende Studie hat mit dieser Richtung allerdings nichts zu tun – ich entwickle den Begriff direkt aus dem orthodoxen Diskurs heraus, spreche von antiwestlerischen *Strömungen* innerhalb eines heterogenen religiösen Feldes, und beobachte die Spuren, die das Antiwestlertum in Politik, Ideologie und Gesellschaft hinterlassen haben. Das Antiwestlertum wird als Feld begriffen, in dessen Zentrum die explizite Kritik am Westen und ihm zugeschriebenen Prinzipien steht, weiter am Rande dagegen Phänomene wie die implizite (aber immer noch prinzipielle) Kritik am Westen, oder die Verwendung von ‚westlichen‘ Worthülsen wie Demokratie, Fortschritt, Liberalismus, denen neue, teilweise diametral entgegengesetzte Inhalte zugeschrieben werden. Umgekehrt gibt es auch Akteure, die sich explizit als Antiwestler gebärden, aber im Denkstil vieles von dem praktizieren, was sie eigentlich als westlichen Import schmähen.

Die Rede vom Antiwestlertum kann also den Beobachter in ein essentialisiertes Verständnis des Ostens führen. Ähnliches kann auch mit dem Westen passieren. Die Antiwestler selbst konstruieren häufig einen auf mehr oder weniger einheitlichen Wertvorstellungen basierenden Westen. Die vorliegende Studie macht sich das nicht zueigen und verzichtet ausdrücklich auf eine Festlegung, was der Westen ‚eigentlich‘ ist. Dies lässt sich leicht begründen, denn über das Wesen des Westens besteht bis heute unter Philosophen, Historikern und Sozialwissenschaftlern im Westen keine Einigkeit. Aus den diversen Strömungen sollen hier nur die m.E. wichtigsten hervorgehoben werden: 1) nationale Diskurse, die von der Einzigartigkeit jeder Nation ausgehen und für übergeordnete Kategorien wenig Raum haben. Dieser Ansatz dominiert bis zum 2. Weltkrieg²¹; 2) religiöse Strömungen, die von der Existenz eines christlichen Abendlandes ausgehen, was die Orthodoxie häufig ausschließt²²; 3) der aufklärerische Diskurs, der den Westen als Heimat von Rationalismus, Individualismus und Säkularität verortet;²³ 4) der dialektische Diskurs. Sein zentrales

20 Ein Beispiel dafür ist etwa Adamantia Pollis, welche die Haltung der Orthodoxie zu den Menschenrechten als reine Defizitgeschichte schreibt und überhaupt nicht versucht, die Möglichkeiten eines eigenen orthodoxen Zugangs zur Moderne zu ergründen (*Eastern Orthodoxy and Human Rights*, *Human Rights Quarterly* 15 (1993), S. 339–356). In diese Kategorie fallen auch manche Negativurteile in der älteren deutschen (protestantischen) Theologie und Osteuropäischen Geschichte. Siehe etwa die Feststellung Gottfried Schramms, die orthodoxen Priester und Mönche hätten mit Humanismus und Aufklärung nichts anfangen können, weil sie „bildungsfeindlich und von dumpfem Widerwillen gegen den Geist des Westens“ erfüllt gewesen seien (Gottfried Schramm: *Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607*, Wiesbaden 1965, S. 152).

21 Vgl. Monika Flacke (Hg.): *Mythen der Nationen – ein europäisches Panorama*, Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums, Begleitband zur Ausstellung vom 20. März 1998 bis 9. Juni 1998, Berlin 1998.

22 Zum Überblick s. Mary Anne Perkins: *Christendom and European Identity, The Legacy of a Grand Narrative since 1789*, Berlin/New York 2004. Ein Gegenbeispiel für ein christliches Europaverständnis unter Einbeziehung der Orthodoxie ist der tschechische Kardinal Tomáš Špidlík (*Alle fonti dell' Europa*, *Miscellanea* 1, Roma 2004).

23 Wolfgang Nieke: *Bildung für Europa – zwischen geopolitischem Wirtschaftsblock und abendländischer Wertegemeinschaft*, in: Friedrich Jaeger/Hans Joas (Hg.): *Europa im Spiegel der Kulturwissenschaften*,

Merkmal ist die Weigerung, den Westen auf einen Katalog positiver Werte festzulegen. Stattdessen gehen seine Träger davon aus, dass die typischen Merkmale des Westens struktureller und verfahrensmäßiger Art sind. Nicht Werte im Sinne eindeutiger Handlungsvorschriften machen sein Wesen aus, sondern konkurrierende Gewalten, Pluralismus und die ständige Reibung zwischen entgegengesetzten Wertvorstellungen. Dazu gehören eine stark entwickelte Rechtskultur und verrechtlichte Institutionen, die wie Schiedsrichter über den verschiedenen Optionen wachen, damit der permanente Konflikt in sozial verträglichen Bahnen verläuft.²⁴

Zwischen den erwähnten Strömungen gibt es außerdem allerlei Mischformen, so dass insgesamt ein unübersichtliches Feld entsteht.²⁵ Der Überblick verdeutlicht, weshalb diese Untersuchung sich nicht festlegen kann, was der Westen kulturell ‚eigentlich ist‘ – denn das bleibt bei der Diskussion im geographisch definierten Westen selbst (v.a. Westeuropa, USA) weitgehend unklar.

1.2 Wie wird geforscht?

Die Geschichtswissenschaft hat die Ost-West-Thematik in den letzten Jahren häufig diskutiert. Auf der einen Seite entstanden historische Vergleiche, mit denen man oft die reale Differenz bzw. Ähnlichkeit zwischen Ost- und Westeuropa deutlich machen wollte.²⁶ Auf der anderen Seite positionierte sich die interkulturelle Hermeneutik, die ‚Bilder vom Anderen‘ untersucht, dabei aber vor allem eigene Vorurteile analysieren und dekonstruieren will. Hier stehen kognitive Landkarten im Zentrum, ihr instrumenteller Gebrauch und Missbrauch. Pionier dieser Richtung war der Literaturtheoretiker Edward Said, der in seiner Studie „Orientalism“ von 1978 den westlichen Orientdiskurs als ideologisches Machtinstrument darstellte. Seit Beginn des Kolonialismus im 15., vor allem aber seit dem späten 19. Jahrhundert vermittelten westliche Mächtige, Reisende und Wissenschaftler der eigenen Gesellschaft ein positives, aufgeklärtes Selbstbild, indem sie den Orient als das negative,

Baden-Baden 2008, S. 226–244.

- 24 Ernst Oldemeyer: Dialektik der Wertorientierungen – ein Merkmal europäischer Kultur, in: *Prima philosophia*, 13 (2000) 2, S. 163–177; Friedrich von Halem: Eine Skizze über Gesetz und Wertordnung in Ost und West, Von der Antike bis zur Moderne, in: *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 7 (2003) 1, S. 15–51; Rudolf Speth, Ansgar Klein: Demokratische Grundwerte in der pluralisierten Gesellschaft, Zum Zusammenspiel von politischen Verfahren und bürgerschaftlichem Engagement, in: Gotthard Breit, Siegfried Schiele (Hg.): *Werte in der politischen Bildung*, Bonn 2000, S. 30–55; Dieter Thomä: Philosophische Spiegelungen Europas, in: *Europa im Spiegel der Kulturwissenschaften*, a.a.O., S. 299–327.
- 25 Siehe etwa Hans Joas’ Katalog europäischer Werte, der tatsächlich auf einem westeuropäischen und US-amerikanischen Fundament steht und damit als Annäherung an das kulturelle Selbstverständnis des Westens betrachtet werden muss. Joas verbindet den aufklärerischen, den christlich-abendländischen und den dialektischen Ansatz. Als europäische Werte postuliert er Freiheit, den praktischen Rationalismus der Weltbeherrschung, ertragene Differenz (also weniger als Toleranz), Innerlichkeit (Kontemplativität), Hochschätzung des gewöhnlichen Lebens und Selbstverwirklichung. Vgl. Hans Joas: *Die kulturellen Werte Europas*, Eine Einleitung, in: Ders., Klaus Wiegandt (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M., 2005, S. 7–68, hier S. 19f.
- 26 Siehe die Dissertationen, die in Berlin am Zentrum für Vergleichende Geschichte Europas (ZVGE) und an der Nachfolgeinstitution Berliner Kolleg für Vergleichende Geschichte Europas (BKVGE) erstellt werden bzw. worden sind (<http://web.fu-berlin.de/zvge/>, <http://web.fu-berlin.de/bkvge/>).

statische und mystische Andere porträtierten.²⁷ In Bezug auf die osteuropäische Geschichte wäre hier an erster Stelle Larry Wolff zu nennen²⁸, für den Balkan wurde vor allem Maria Todorova wichtig. Todorovas Stoßrichtung wird weniger am englischen Originaltitel (*Imagining the Balkans*) als an der deutschen Übersetzung deutlich (*Die Erfindung des Balkans. Europas bequemeres Vorurteil*).²⁹

Es läge nahe, für die vorliegende Arbeit diesem Pfad der Forschung zu folgen und eine reine Diskursanalyse daraus zu machen. Sicher wäre es möglich und auch sinnvoll, eine Arbeit über die (Fehl-)Perzeption der Orthodoxie im Westen zu verfassen. Hier könnte dargelegt und kritisiert werden, wie in der westlichen gebildeten Öffentlichkeit ein reduziertes Bild von der ewig mystischen, passiven und caesaropapistischen Orthodoxie entstand. Aber dies ist nicht mein Anliegen. Imagologien sollten m.E. ein *Ergänzungsprogramm* sein; sie haben nur dann einen Sinn, wenn parallel auch ein empirisches wissenschaftliches Korpus entsteht, das sich mit den Binnenstrukturen des ‚Fremdgegenstandes‘ beschäftigt. Und hier ist, trotz mancher Vorarbeiten zur serbischen Orthodoxie³⁰, noch einiges zu tun.

Eine andere Möglichkeit wäre, Edward Saids Ansatz einfach umzudrehen und nicht mehr westliche Bilder vom Osten, sondern östliche Bilder vom Westen zu untersuchen – *Okzidentalismus* statt *Orientalismus* also. Auf diese Idee sind Anthropologen schon in den 1990-er Jahren gekommen³¹, vor kurzem haben der Philosoph Avishai Margalit und der Japanologe Ian Buruma den Terminus zu einem globalen Konzept ausgearbeitet.³² Die ‚Entdeckung‘ des Autorenpaars besteht darin, dass sie in praktisch allen Gesellschaften der Welt Gegner des Westens ausmachen, die immer wieder ähnliche Thesen hervorbringen. Die ‚Okzidentalisten‘ können arabische Islamisten, russische Slawophile, chinesische Maoisten, deutsche Aussteiger, dänische Rechtsradikale, amerikanische Evangelikale oder

27 Edward Said: *Orientalism*, New York 1978.

28 Larry Wolff: *Inventing Eastern Europe, The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Calif. 1994.

29 Engl. Original New York usw. 1997, dt. Übersetzung Darmstadt 1999.

30 Unter den serbischen Historikern ist vor allem Radmila Radić wichtig. Sie hat das 20., aber auch das späte 19. Jahrhundert beforcht. Ansonsten hat das kirchenhistorische Feld vor allem Nationalisten (Veljko Đurić, Nikola Žutić u.a.) angezogen, was allerdings nicht bedeutet, dass nicht auch sie wichtige empirische Beiträge geleistet hätten. Qualitativ sehr unterschiedlich sind die bei der Serbischen Orthodoxen Kirche angestellten Kirchenhistoriker (eher kompilativ und apologetisch: Predrag Puzović, analytisch sehr viel stärker: Aleksandar Raković). Frühere Generationen von Kirchenhistorikern haben sich auf die Zeit bis 1918 konzentriert, vor allem und mit großer Detailkenntnis Đoko Slijepčević (1907–1993), vor ihm Radoslav Grujić (1878–1955) u.a. Das frühe 19. Jahrhundert hat vor kurzem in Nedeljko Radosavljević einen gewissenhaften Erforscher gefunden, die bäuerliche Religiosität im 19. und 20. Jahrhundert hat Momčilo Isić aufgearbeitet. Seit 1989 haben liberale serbische Autoren eine Reihe kritischer Arbeiten über die neuzeitliche serbische Orthodoxie verfasst, oft mit einem Schwerpunkt auf religiösem Nationalismus (Mirko Đorđević, Milorad Tomanić, Milan Vukomanović, Dragoljub Đorđević u.a.). Eine systematische historische Aufarbeitung haben sie mit ihren Beiträgen allerdings weder bezweckt noch erreicht. In eine ähnliche Richtung sind Forscher außerhalb Serbiens gegangen (Vjekoslav Perica, Jovan Byford, Maria Falina, Stefan Rohdewald, Christos Mylonas, Dorota Gil), wobei sie mit Ausnahme Pericas praktisch nur diskursanalytisch gearbeitet haben. Der Münsteraner Theologe Thomas Bremer ist einer der besten Kenner der serbischen Orthodoxie im ‚Westen‘; er hat sich am stärksten mit Ekklesiologie, kirchlicher (Zeit-)Geschichte und ökumenischen Fragen befasst.

31 James Carrier (Hg.): *Occidentalism, Images of the West*, Oxford 1995.

32 Ian Buruma, Avishai Margalit: *Occidentalism, The West in the Eyes of Its Enemies*, New York 2004.

italienische Globalisierungskritiker sein, ihre Thesen sind sich zum Verwechseln ähnlich – sie wettern gegen den Rationalismus, den Krämergeist des Bürgertums, die Wurzellosigkeit der Stadt, die Seelenlosigkeit des Agnostikers.

Diese Feststellung ist zunächst einmal bemerkenswert, auch im Kontext der vorliegenden Studie. Denn seit ihrer Formierung partizipieren die orthodoxen Antiwestler der Neuzeit an westlichen zivilisationskritischen Strömungen, rezipieren diese und beziehen von hier Argumente. Sie stehen also selbst nicht wirklich außerhalb des westlichen Diskurses, sondern nehmen darin eine bestimmte Position ein. Dies verdecken sie aber meist durch die felsenfeste Behauptung von Autochthonität und orthodoxer Reinheit.³³

Die transnationalen Verbindungen der Antiwestler *in* den Westen sind daher auch ein wichtiges Thema dieses Buchs. Ansonsten halte ich den Okzidentalismus aber für ein ungeeignetes Konzept, und das aus folgenden Gründen:

- wie sein Gegenpart, der Orientalismus, läuft er der elementaren Sprachlogik des Deutschen zuwider, wonach mit –Ismen Strömungen bezeichnet werden, die *für* etwas sind. Der Sozialismus ist für das Soziale, der Liberalismus strebt eine liberale Ordnung an und so weiter. Bei Orientalismus und Okzidentalismus ist es aber genau umgekehrt, Orientalisten sind *gegen* den Orient und Okzidentalisten *gegen* den Okzident. Geisteswissenschaftliche Terminologie sollte m.E. so formuliert werden, dass sie ohne größere Missverständnisse auch in das gebildete Feuilleton übernommen werden kann, denn sonst versagt sich die Forschung wichtige Wirkungsfelder. Mit Begriffen wie Orientalismus und Okzidentalismus wird unnötige Verwirrung eingeführt. Diese wird umso größer, je weiter man sich im wissenschaftlichen Diskurs umsieht: So versteht etwa James Carrier unter Okzidentalismus einerseits westliche Selbstreflexion, andererseits Vorstellungen von Menschen außerhalb des Westens über denselben.³⁴
- wie die meisten Arbeiten der imagologischen Richtung weichen auch Avishai und Buruma der sozialen Realität aus. Sie sind nicht daran interessiert, die jeweiligen ‚okzidentalistischen‘ Diskurse in konkreten sozialen Wirklichkeiten und kulturellen Traditionen zu verorten. Außerhalb dieses Kontextes aber wirken die Diskurse seltsam sinnentleert und überflüssig. Denselben Fehler begehen die Autoren in Bezug auf die westlichen Gesellschaften – nirgendwo erklären sie, was sie unter Westen verstehen. Gleichzeitig implizieren sie, dass es *den* Westen tatsächlich gibt, und dass man ihn verteidigen müsse.
- Avishai und Buruma übersehen, dass auch Bewegungen, die explizit antiaufklärerisch und antiliberal daher kommen, häufig selbst ein Produkt von Modernisierung sind. Damit gehen sie hinter die Einsichten von Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“ zurück, wonach Vernunft und Rationalismus nicht nur Demokratien, sondern auch brutale Diktaturen hervorbringen können.³⁵

33 Vgl. dazu Kristina Stoeckl: Aspekte einer mehrdimensionalen Kultur Europas, Inhalt und Methode der Kritik der orthodoxen Theologie am Westen, in: Anne Hartmann et al. (Hg.): Kultur – Macht – Gesellschaft, Beiträge des Promotionskollegs Ost – West, Münster 2003, S. 35–46.

34 James G. Carrier: Introduction, in: ders. (Hg.), Occidentalism, a.a.O., S. 2–10.

35 Theodor Adorno, Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, in: Gunzelin Schmid Noerr (Hg.): Gesammelte Schriften, Band 5, Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950, Frankfurt am Main 1987.

In dieser Arbeit soll versucht werden, die Schwächen des imagologischen Ansatzes zu vermeiden. Die Welt besteht nicht nur aus Zeichen, sondern auch aus dem Bezeichneten, das damit gemeint ist. Ich habe mich daher nicht nur mit dem Diskurs selbst, sondern in mindestens ebenso intensiv mit seiner *Verankerung* beschäftigt. Es geht hier also nicht so sehr darum, Argumente und Gegenargumente wiederzugeben. Dies ist allein schon deswegen wenig lohnend, weil es sich um religiöse Überzeugungen handelt, die von den Protagonisten in der Regel als nicht weiter diskutierbar betrachtet wurden. Nicht wenige Antiwestler haben sich als Prediger-Propheten und Polemiker eingebracht. Von ‚Argumenten‘ und ‚Diskurs‘ (vor allem im Habermasschen Sinne einer herrschaftsfreien, rationalen Auseinandersetzung) kann hier nur begrenzt die Rede sein.³⁶ Außerdem ist die Zahl der antiwestlichen Denkfiguren durchaus endlich, ihre ewige Wiederholung für den Leser eine Zumutung. Lohnender kann es sein, soziale, kulturelle und politische Umstände als Faktoren sichtbar zu machen, die den antiwestlichen Diskurs beeinflusst haben und/oder von ihm beeinflusst worden sind. Das Antiwestlertum verbreitete sich nicht nur über Zeitschriften und Bücher, sondern auch über Institutionen (Priesterseminare, geistliche Akademien, theologische Fakultäten, Klöster, Laienorganisationen). Es stand nicht isoliert als Diskurs da und überzeugte seine Anhänger nicht nur durch Argumente – vielmehr war es in Lebensstile eingebettet, in charismatischen Zirkeln zuhause, wurde über Netzwerke verbreitet. Das Antiwestlertum wurde durch Diskurse der säkularen Eliten unterstützt, die in vielem parallel verliefen. Es hatte reale soziale Hintergründe, die Klagen der Antiwestler über den moralischen Verfall ihrer Zeitgenossen bildeten durchaus reale gesellschaftliche Vorgänge ab. Erst durch all diese Zusammenhänge wurde das Antiwestlertum plausibel, und verbreitete sich in der Zwischenkriegszeit immer weiter. Netzwerke und Märtyrer-Prestige halfen der Strömung schließlich durch den Zweiten Weltkrieg und die sozialistische Herrschaft, was wiederum das beispiellose Comeback der Antiwestler im Postsozialismus erleichterte.

Manche Forscherkollegen, vor allem Westeuropa- und Russland-Historiker, haben mein Vorgehen in den letzten Jahren als zu breit bezeichnet. Einer hatte den Eindruck, ich schreibe mit 40 Jahren bereits an einem Überblickswerk, was sich für eine Habilitation ganz und gar nicht eigne. Ein anderer forderte ein, ich solle mir jetzt „die eine These“ überlegen und das Buch dann konsequent auf sie ausrichten. Ich habe diese Ratschläge nur bis zu einem gewissen Grad beherzigt und bin bei dem oben beschriebenen Profil geblieben, weil

- es meiner Meinung nach zwecklos ist, dicke Bücher auf eine einzige Aussage zu reduzieren. ‚Knackige Thesen‘ sind vor allem Folge von überfüllten Forschungsfeldern, die jeden Autor zur Profilierung zwingen. Ist das Feld, wie im vorliegenden Fall, nur schwach bearbeitet, entfällt diese Notwendigkeit. Hier braucht man stattdessen grundlegende Arbeiten, die das Thema erst einmal abstecken.
- die Leserschaft, abgesehen von einigen hochspezialisierten Kollegen, von den ‚Thesenbüchern‘ wenig hat. Das gilt vor allem für Studierende – wie sollen sie historische Zusammenhänge verstehen, wenn es dem Autor immer nur um den

36 Zur Besonderheit von Dialogen mit religiösem Inhalt vgl. Hans Joas: Was sind religiöse Überzeugungen? Eine Einführung, in: Ders. (Hg.): Was sind religiöse Überzeugungen? Mit Beiträgen von Thomas Schärtl, Clemens Sedmak und Klaus von Stosch, Göttingen 2003, S. 9–17.

Sieg über andere Kollegen geht und er deshalb nur Informationen weitervermittelt, die zu seiner These passen?

Dieses Buch hat also *nicht* „die eine These“ – und das in voller Absicht. Das Forschungsfeld ist zu schwach beackert, um sich wirklich mit Kollegen anlegen zu müssen. Die nationalistischen Historiker, die seit jeher gerne über Kirchengeschichte schreiben, sind aus meiner Sicht keine Gegner, gegen die sich eine Profilierung lohnt. Dass die ‚Wahrheiten‘ von Nationalisten zweifelhaft sind, ist längst sattsam bekannt. Aber natürlich gibt es einen roten Faden und ein Forschungsdesign, das die Arbeit von anderen abhebt, strukturiert und konturiert. In diesem Werk geht es, obwohl ein klassisches ideengeschichtliches Thema behandelt wird, mindestens ebenso um *Menschen und Gruppen von Menschen* wie um Gedanken. An den Gedanken interessiert vor allem, wie und wo sie entstehen, sich verbreiten (daher wird in dieser Arbeit viel vom orthodoxen Schulwesen die Rede sein); und wie sie das Zusammenleben der Menschen beeinflussen, zu welchen sozialen Dynamiken sie beitragen. Es geht um das Profil einer Gruppe („die Antiwestler“), um die Verortung ihres Kerns und ihrer Randbereiche. Es geht um die Dynamik ihres Wachstums, um ihre Netzwerke und nicht zuletzt um ihre Reaktion auf die großen Herausforderungen der Zeit – einen fortschreitenden Säkularisierungsprozess, den Ersten Weltkrieg, die Gründung des ersten Jugoslawiens, den allgemeinen Rechtsruck der 30-er Jahre, den Aufstieg der Nationalsozialisten, die Zerstörung Jugoslawiens im 2. Weltkrieg.

So aufgestellt, soll das Buch eine Grundlage für zukünftige Forscher bieten. Im Übrigen habe ich darauf geachtet, mehr als ein Überblickswerk zu schreiben. Damit die Breite nicht zu sehr auf Kosten der Tiefe geht, habe ich die Arbeit als eine Serie empirischer Einzelstudien konzipiert, die sich alle auf das obige Profil beziehen und gelegentlich durch historische Überblicke miteinander verbunden sind.

Nicht zuletzt soll das Thema *transnational* behandelt werden. Das ist gerade im vorliegenden Fall kein Zugeständnis an intellektuelle Moden, sondern ergibt sich aus dem Gegenstand. Die orthodoxen Kirchen Südosteuropas durchliefen im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zwar einen *Nationalisierungsprozess*, der sie in vielem voneinander entfernte. Parallel dazu *modernisierten* sie sich, wobei die russische Orthodoxie Pate stand. Vor 1917 waren es vor allem die russischen geistlichen Akademien, an denen der klerikale Nachwuchs Serbiens und Bulgariens geprägt wurde. Durch die Revolution kam dieser Austausch zum Stillstand, dafür strömten jetzt russische Emigranten in die Balkanstaaten und setzten das Werk fort, wenn auch oft mit neuen Akzenten. Dieser meist beiläufig erwähnte russische Einfluss ist von kaum zu unterschätzender Bedeutung, denn die serbische Orthodoxie entwickelte sich im Ergebnis wie ein Hybrid aus russischen und eigenen Elementen. Das wurde und wird immer wieder verdeckt durch Autochthonitätsbehauptungen, die das Importierte als das wahrhaft Eigene ausgeben.

In Westeuropa ist (wohl auch infolge des russisch-orthodoxen Ideenexports) der Eindruck entstanden, es gäbe eine ‚an sich‘ einheitliche Orthodoxie. Das ist falsch, tatsächlich unterscheiden sich die religiösen Kulturen in Serbien und Russland erheblich und bilden einen starken Kontrast zur ideologischen Konvergenz, die zwischen 1850 und 1941 tendenziell immer mehr zunimmt. In der vorliegenden Arbeit werden die widersprüchlichen rus-

sisch-serbischen Kirchenbeziehungen, das Wechselspiel zwischen Brüderschaftsdiskurs und Alltagskonflikten erstmals systematisch beschrieben.³⁷

Zum Abschluss noch eine Bemerkung zu meiner persönlichen Wertung des orthodoxen Antiwestlertums. In den letzten Jahren ist die Serbische Orthodoxe Kirche vieler Lebenslügen überführt, für Kriegstreiberei und Nationalismus angeprangert worden – oft zu Recht. Doch in dieser Arbeit geht es weniger um Kritik als um Verstehen. Ich selbst habe mich bei der Forschung häufig über offensichtliche Manipulationen im serbisch-orthodoxen Geschichtsbild geärgert und nutze auch in dieser Arbeit die Gelegenheit, sie aufzudecken und richtig zu stellen. Dennoch bin ich nie soweit gegangen, die *Anliegen* der Antiwestler per se abzulehnen. Was etwa den Widerstand gegen die Säkularisierung angeht, wäre das auch überzogen – schließlich reden wir von einer *Glaubensgemeinschaft*, die per se ein Interesse daran hat, dass ihr Glaube eine möglichst starke gesellschaftliche Stellung behält. Auch die etablierten westlichen Konfessionen haben die Säkularisierung nicht freudig begrüßt, sondern nach einiger Überwindung einen *modus vivendi* mit ihr gefunden. Typisch für das orthodoxe Antiwestlertum ist die Klage, man sei spätestens seit dem 18. Jahrhundert von westlichen Denkstilen überschwemmt und vom Eigenen entfremdet worden. Diese Behauptung hat unter deutschsprachigen Theologen heftige Gegner, aber auch einige Verteidiger gefunden.³⁸ Meine Grundposition hierzu ist eher neutral, ich betrachte diese Ansicht als gutes Recht orthodoxer Theologen, aber nicht unbedingt als historisches Faktum.

Was Martin Marty und Scott Appleby über Fundamentalisten gesagt haben, könnte man m.E. auch auf die orthodoxen Antiwestler beziehen: Dass viele von ihnen

„gebildete und kluge Leute sind, die über das moralische, soziale, politische und ökonomische Scheitern ihrer jeweiligen Gesellschaften aufrichtig besorgt und davon überzeugt sind, dass die Antwort darauf in einer Rückkehr zu religiösen Werten und zu einer religiösen Lebensweise liegt. Dieser Umstand mag viele derjenigen Sozialwissenschaftler enttäuschen, die bereits vor langer Zeit die Religion als Lösung für bzw. Mittel gegen soziale Mißstände abgeschrieben haben, aber er ist faszinierend und sogar hoffnungsvoll für diejenigen unter uns Nicht-Fundamentalisten, die sich darin einig sind, dass die Gesellschaft ein wesentliches Element ihrer Menschlichkeit verliert, wenn sie versucht, den religiösen Impuls zu trivialisieren oder zu zügeln – den Impuls, das Heilige als die tiefste Quelle unserer Identität als Menschen anzuerkennen.“³⁹

37 Zur Notwendigkeit, die Orthodoxie *komparativ zu untersuchen* vgl. Dirk Uffelmann, Vasilios Makrides: Studying Eastern Orthodox Anti-Westernism, The Need for a Comparative Research Agenda, in: Jonathan Sutton; Wil van den Bercken (Hg.): Orthodox Christianity and Contemporary Europe. Leuven usw. 2003, S. 87–120, hier S. 116f.

38 Siehe die Kritik bei Gerhard Podskalsky: Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive, Erfurt 2002, S. 14f.; Dorothea Wendebourg: Pseudomorphosis – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, in: Taft, R.F. (ed.): The Christian East, Its Institutions and its Thought, A Critical Reflection, Roma 1996, S. 565–589; abgemildert bei Jennifer Wasmuth: Der Protestantismus und die russische Theologie, Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende zum 20. Jahrhundert, Göttingen 2007, S. 16. Karl Christian Felmy verteidigt dagegen das Recht der Orthodoxie auf Selbstkritik und Suche eigener Wurzeln (Karl Christian Felmy: Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung, in: Ders.: Diskos – Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, Gesammelte Aufsätze, hg. von Heinz Ohme und Johann Schneider, Erlangen 2003, S. 82–103).

39 Martin Marty, Scott Appleby: Herausforderung Fundamentalismus, Radikale Christen, Moslems und

1.3. Wo wurde geforscht?

Für eine Arbeit wie die vorliegende kommt ein enormes Quellenkorpus infrage. Wenn es nicht nur um Diskurse, sondern auch um ihre gesellschaftliche Verankerung geht, kann die Quellenlandschaft schnell erschreckend weitläufig werden. Ein Historikerkollege, dem ich von meinem Vorhaben erzählte, vermutete in mir einen passionierten Stammleser der religiösen Presse. Das bin ich aber nie geworden. Wie gesagt, hier sind die Denkfiguren begrenzt und nicht immer spannend. Anders sieht es aus, wenn man die säkulare und auch die internationale Presse zur serbischen Orthodoxie hinzuzieht. Ich habe das immer wieder getan, um einen Eindruck davon zu gewinnen, was die Intelligencija bzw. ‚Europa‘ über die Kirche dachte.

Bei den Archiven waren nicht nur die üblichen, von Religionsforschern immer wieder frequentierten zu berücksichtigen (Arhiv Jugoslavije und Arhiv Srbije), sondern auch russische und ukrainische Archive in Moskau, Sankt Petersburg und Kiev.⁴⁰ Denn anders wäre die ‚russische Spur‘, vor allem das Studium serbischer Theologen im Zarenreich und das Wirken der russischen Emigration in Jugoslawien, nicht zu verfolgen gewesen. Wichtig wurde schließlich auch das politische Archiv des Auswärtigen Amtes in Berlin. Denn hier lassen sich Antworten auf eine naheliegende Frage finden – suchten und fanden die orthodoxen Antiwestler das Bündnis mit den Zivilisationskritikern *im Westen*? Insbesondere die Nationalsozialisten warben seit Mitte der 30-er Jahre intensiv um die Orthodoxie, so dass die Frage alles andere als hypothetisch ist.

Mit der oben skizzierten Quellenbasis war das auf vier Jahre angelegte Forschungsprogramm⁴¹ gut ausgefüllt. Aber es ist offensichtlich, dass es noch mehr Quellen gibt, sowohl zugängliche als auch unzugängliche. Unter den zugänglichen wären vor allem die diplomatischen Akten von Staaten wie Großbritannien oder Frankreich zu erwähnen, in denen man noch einiges über die Verbindung orthodoxer Akteure nach Westeuropa erfahren könnte. In Serbien bzw. anderen postjugoslawischen Republiken sollte man in Zukunft auch auf regionale Archive zurückgreifen, in denen sich sicher noch einiges Material für Fall- und Mikrostudien findet. Kleinere verstreute Archive gibt es schließlich in der serbischen Diaspora. Hier sind vor allem Nachlässe von Persönlichkeiten zu vermuten, die sich vor 1945 als Antiwestler und Antikommunisten profilierten und dann vor den Tito-Partisanen flohen. Leider gibt es bislang keinerlei Überblick über diese verstreuten, größtenteils privaten Sammlungen.

Zwei wichtige Archive waren leider nicht zugänglich. Das Archiv des Synods der Serbischen Orthodoxen Kirche konnte bislang kaum von Forschern benutzt werden, weil das Material ungeordnet auf dem Dachboden der Belgrader Markuskirche lagerte. Bis heute ist es nur sehr wenigen, eng mit der Kirche bzw. mit bestimmten Bischöfen verbundenen Historikern gelungen, Zugang zu diesem Archiv zu bekommen, dessen Akten sich auf das 19. und 20. Jahrhundert beziehen. Systematisch nutzen konnte es bislang noch niemand. Ende 2007 hat die serbische Kirchenleitung die Dokumente dem Arhiv Srbije übergeben, das die Materialien ordnen und zugänglich machen soll. Das wird allerdings noch Jahre

Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a.M. 1996, S. 190.

40 S. die Aufstellung der Archive im Anhang.

41 Diese Arbeit wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Geschäftszeichen SU 77/8-1) sowie von der Alexander-von-Humboldt-Stiftung unterstützt.

dauern. Zweifellos birgt das Synodalarchiv wichtige Ergänzungen zu den bislang zugänglichen staatlichen Archiven. Ob sich für die Interpretation der neueren serbisch-orthodoxen Geschichte wesentliche Neuigkeiten ergeben, ist allerdings nicht sicher. Denn sowohl der neuzeitliche serbische Staat wie auch die Regierungen des ersten und zweiten Jugoslawien hatten die orthodoxe Kirche recht gut im Griff und genossen Einblick in die meisten inneren Vorgänge.

Nicht zugänglich war auch das bedeutendste Archiv für das nachpetrinische Russland, das in Petersburg ansässige Russische Historische Staatsarchiv.⁴² Das Archiv wurde im Frühjahr 2005 wegen eines Umzugs geschlossen und erst im Dezember 2008 wiedereröffnet. Zur Zeit der Schließung war der ‚russische Schwerpunkt‘ dieser Arbeit noch nicht klar, zur Wiedereröffnung das Manuskript schon fertig gestellt. Hier lagern die Akten des Heiligen Synods, des von Peter dem Großen eingeführten obersten Organs der Russischen Orthodoxen Kirche, für die Zeit von 1835 bis zur Oktoberrevolution. Ohne Zweifel ist das Archiv wichtig für die Erforschung der russisch-serbischen Kirchenbeziehungen vor 1917. Da ich mich allerdings stark auf die Ausbildung serbischer Kleriker in den russischen geistlichen Akademien konzentriert habe, lässt sich auch dieser Mangel verschmerzen. Denn die Akademien haben jeweils eigene Archive hinterlassen, die ich (bis auf das Akademiearchiv von Kazan, wo es kaum Studenten vom Balkan gab) auch nutzen konnte.

2 Historisches. Der schwierige Weg der serbischen Orthodoxie in die Moderne

2.1 Mönche und Werte

Traditionell haben die Mönche in der Orthodoxie einen hohen Status – aus ihnen rekrutieren sich nicht nur die Bischöfe, sondern auch das Gros der Heiligen. Der Konflikt der orthodoxen Mönche mit der säkularen Bildung ist sehr alt, er geht bis weit in die byzantinische Geschichte zurück. Unter konstantinopolitanischen oder alexandrinischen Intellektuellen war es durchaus üblich, die christliche Lehre mit der heidnischen griechischen Philosophie zu verbinden. Im Mönchtum hatte diese Synthese allerdings viele Gegner. Als etwa Michail Psellos und Ioannis Italos im 11. Jahrhundert eine neue unmittelbare Begegnung mit der platonischen und neuplatonischen Philosophie versuchten, scheiterten sie an den Ordensleuten:

„Wenn die Mönche auf dem Olymp, zu denen Psellos sich gesellen musste, den Namen Platon hörten, bekreuzigten sie sich und murmelten Anathemata.“⁴³

Während die byzantinische Oberschicht ihr Selbstbewusstsein entscheidend aus der vorchristlichen griechischen Bildungstradition bezog, war dieser Stolz vielen Mönchen ein Dorn im Auge. Seit dem Hesychastenstreit im Byzanz des 14. Jahrhunderts lag ihre Priorität eindeutig fest – das wichtigste Ziel des orthodoxen Christen war die persönliche Errettung und vollkommene Vereinigung mit Gott, die ‚Vergottung‘ des Menschen durch Absonderung von der Welt, strengste Askese, Jesusgebet. Als Lohn winkte schon auf Erden

42 Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv, RGIA.

43 Friedrich Heiler: Die Ostkirchen, München/Basel 1971, S. 108.

das Taborlicht, eine vom Asketen erfahrbare Lichterscheinung, die identisch sei mit jenem Licht, das Christus auf dem Berg Tabor umflossen habe. Der Wortführer des athonitischen Mönchtums Grigorios Palamas (1296–1359) rechtfertigte das Taborlicht als sinnlich erfassbare göttliche Energie, was seinem Kontrahenten Barlaam von Kalabrien (1290–1350) ungeheuerlich schien. In einer Art Kirchenkampf wurde Barlaam zum Schweigen gebracht, er ging nach Avignon und trat zum Katholizismus über. Die Lehre des Palamas, die auf die Mystik der frühchristlichen Wüstenväter zurückging, wurde 1351 auf einer Synode zur offiziellen Lehre der orthodoxen Kirche erklärt, Palamas selbst 1368 kanonisiert. Die Synthese von heidnischem Bildungsgut und christlicher Lehre blieb jetzt den westeuropäischen Humanisten überlassen, wogegen sich das athonitische Mönchtum ganz auf Askese und Gebet konzentrierte. Jedes Denken, das nicht direkt auf das finale Ziel des Christenlebens Bezug nahm, lehnten sie als unnütze Ablenkung vom ‚Eigentlichen‘, als Häresie oder Heidentum ab.⁴⁴

In der Literatur wird der Palamismusstreit sehr unterschiedlich interpretiert. Der Slawist Siegfried Tornow sieht darin „das Urmuster, nach dem die späteren Auseinandersetzungen zwischen ‚Westlern‘ und ‚Ostlern‘ im orthodoxen Europa ablaufen, von denen die zwischen Reformern und Altgläubigen, zwischen Westlern und Slavophilen und zwischen Marxisten und Volkstümlern in Russland die bekanntesten sind.“⁴⁵ Manche Theologen betonen allerdings, dass es auch im Westen ähnliche Tendenzen wie den Hesychasmus gegeben habe, weshalb man von einem antiwestlichen ‚Abdriften‘ der orthodoxen Theologie im 14. Jahrhundert nicht sprechen könne.⁴⁶ Sicher ist aber, dass durch den Palamismus spätere Konflikte des Mönchtums mit der westeuropäisch gebildeten Intelligencija Ost- und Südosteuropas vorprogrammiert waren. Denn aus Sicht der Palamisten war und ist der menschliche Verstand, sofern er sich nicht von vornherein ganz dem kirchlichen Heilzweck unterordnet, nichts als schädlicher Stolz, der das Einwirken Gottes auf den Menschen behindert.

Die Frage ist allerdings, ob und wie stark die hesychastische Tradition in Serbien überhaupt Fuß fassen konnte. Dem mittelalterlichen Nemanjidenreich war anders als Byzanz kein langes Leben beschert. Zwischen der Konsolidierung des Staates an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert und der türkischen Eroberung Mitte des 15. Jahrhunderts lagen nur etwa 250 Jahre. Weite Strecken waren instabil und geprägt von Kriegen mit Byzanz und Bulgarien. Kurz nachdem der serbische Staat 1355 unter Stefan Dušan seine größte Ausdehnung erreicht hatte, rückten bereits die Osmanen vor, und eine Zeit der Unsicherheit und Schrumpfung setzte ein. Auch wenn der mittelalterliche serbische Staat starke symbolische Anleihen in Byzanz machte⁴⁷, war die Zeit für eine wirkliche Kopie zu kurz. Ähnlich wie in der postosmanischen Zeit war immense Aufbauarbeit vonnöten, wurden Institutio-

44 Hans-Georg Beck: Humanismus und Palamismus, in: Actes du XIIe congrès international d'études byzantines, Ochride, 10–16 septembre 1961, tome I, Beograd 1963, S. 63–82.

45 Siegfried Tornow: Abendland und Morgenland im Spiegel ihrer Sprachen, Ein kulturhistorischer Vergleich, Wiesbaden 2009, S. 127.

46 Gerhard Podskalsky: Ostkirchliche Theologie in der Westkirche, Alternative (Antithese), Annex oder Allheilmittel?, in: The Christian East, a.a.O., S. 531–541, hier S. 533f.; Reinhard Flogaus: Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Verständigung?, in: Ostkirchliche Studien 47 (1998), S. 107–123, hier S. 121ff.

47 Vgl. Ljubomir Maksimović: Vizantijski svet i Srbi, Beograd 2008, S. 95–111.

nen und Lebensstile importiert. Das Modell war ein ganz anderes, theokratisches und oft auch antiwestliches, aber die Folgen für den ‚Importeur‘ waren zum Teil ähnlich – man führte die neuen Güter mitunter unvollständig ein und modifizierte sie dabei. So bildete sich in der sakralen Architektur ein ‚serbisch-byzantinischer‘ Stil aus, und die Gelehrsamkeit beschränkte sich in der Regel auf ein kirchenslawisches Textkorpus. Die heidnische Antike war den Balkanslawen dagegen kaum zugänglich. Aus der Sicht der Hesychasten mochte Serbien damit gute Voraussetzungen für die Entwicklung einer genuin christlichen Gesellschaft haben, denn hier störte kein heidnischer Humanismus. Tatsächlich aber war es umgekehrt. Dem serbischen Mönchtum fehlte der ‚innere Gegner‘, gegen den es sich hätte auflehnen können. Außerdem war die schmale Elite, wie später im 19. Jahrhundert, unfertig und wurde universell eingesetzt. Das Mönchtum konnte sich nicht wie auf dem Athos, dem Sinai oder teilweise auch in Russland in entlegene Einsiedeleien zurückziehen und sich ganz der Kontemplation und Askese hingeben. Es musste Aufgaben des damals schon prekären Gemeindepriestertums übernehmen, die Klöster wurden bei der Seelsorge und bei der Erschließung des Landes gebraucht. Viele Mönche hatten Sympathien für den Hesychasmus, konnten ihn aber nicht vollständig verwirklichen.⁴⁸

Ein gutes Beispiel für dieses vielseitige Profil ist der Gründer des ersten autokephalen Erzbistums in Žiža und serbische Nationalheilige Sava, 1175 geboren als Rastko Nemanjić und jüngster Sohn des Großžupans von Zeta (Montenegro) Nemanja. Zeta war im 12. Jahrhundert polyethnisch besiedelt und gehörte zum katholischen Erzbistum Bar, orthodoxe Strukturen waren nicht vorhanden. Rastko wuchs also in einer katholischen Familie auf, was angesichts relativ schwacher interkonfessioneller Abgrenzung aber nicht allzu viel bedeutete. Das weiter nordöstlich gelegene Raszien (Serbien), das Nemanja mit Zeta vereinigte, war von Byzanz aus oberflächlich missioniert worden. Jurisdiktionell gehörte es zum Erzbistum Ochrid. Nach der Darstellung seiner Hagiographen Domentijan und Teodosije floh Rastko mit erst 16 Jahren aus seinem Elternhaus auf den Berg Athos, wobei ihm russische Mönche halfen, die auf dem Balkan unterwegs waren. Offensichtlich stark religiös motiviert, trat er in das Panteleimon-Kloster ein und ließ sich zum Mönch auf den Namen Sava weihen. Als Athonit nahm Sava starke hesychastische Einflüsse auf. 1196, kurz vor seinem Tod, entsagte sein Vater dem Fürstenthron, folgte dem Sohn auf den Berg Athos und wurde ebenfalls Mönch. Gemeinsam erneuerten beide das Kloster Hilandar, das zum serbischen spirituellen Zentrum in der Mönchsrepublik aufstieg. Manche Autoren sehen in Hilandar eine vermittelnde Sonderform des Mönchtums, „zwischen dem östlichen bzw. byzantinischen (Halb-)Eremitentum und den sozial aktiven Mönchs- und Nonnengemeinschaften des Westens“. In seinen asketischen und kanonistischen Schriften bezog Sava sich allerdings ausnahmslos auf byzantinische Vorbilder, außerdem ging er seiner kontemplativen Neigung in einer Eremitage bei Karyes nach.⁴⁹

Doch die Politik holte Sava ein – wofür ihm nationalreligiöse Ideologen im 20. Jahrhundert dankbar sein können, denn die Biografie eines Hesychasten-Politikers ist weitaus

48 Jovan Radosavljević: *Monaški način života, Kratak pregled isihazma u crkvi, Likovi monaha Srba u XX veku*, Vranje 2002, S. 8, 47–73; Vladeta Jerotić: *Vera i nacija*, Beograd 1995, S. 199.

49 Gerhard Podskalsky: *Klostertypen und andere Besonderheiten des mittelalterlichen Mönchtums in Bulgarien und Serbien (9.–15. Jahrhundert)*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 62 (1996), S. 393–406, hier S. 399.

leichter auszubeuten als die eines reinen Asketen und Einsiedlers.⁵⁰ Nach Nemanjas Tod brachen zwischen Savas Brüdern Stefan und Vukan Streitigkeiten um die Nachfolge auf dem Fürstenthron aus. Sava kehrte 1208 mit den sterblichen Überresten seines Vaters nach Serbien zurück und einte die beiden Brüder. Neun Jahre später ging er wieder auf den Athos, konnte allerdings nur kurze Zeit verweilen – sein Bruder Stefan, der seine Macht zunächst im Schatten des Byzantinischen Reiches konsolidiert hatte, lavierte sich nach der Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer ganz pragmatisch auf die Seite des lateinischen Westens und empfing 1217 die Königskrone aus den Händen eines päpstlichen Legaten. Sava, der den Hass der griechischen Athosmönche auf die Kreuzfahrer zweifellos nachempfinden konnte, steuerte gegen. 1219 reiste er nach Nicäa, wohin sich der ökumenische Patriarch geflüchtet hatte, und erreichte die Einrichtung eines eigenen orthodoxen Erzbistums für Serbien. Er selbst wurde zum Erzbischof ernannt und kehrte 1220 in die Heimat zurück. Jetzt machte er sich intensiv an den Aufbau autochthoner orthodoxer Kirchenstrukturen bis an die Adria heran. Auf die Suffraganbistümer der serbischen Metropole setzte er Mitbrüder vom Athos, so dass sich die Orthodoxie festigte.⁵¹

Wirklich intolerant wurde die mittelalterliche serbische Kirche deswegen aber nicht. Sava blieb pragmatisch, der innerkonfessionelle Friede gewahrt. Aufgerückt in staatstragende Funktion hatte die Kirche vor allem die herrschende Dynastie abzustützen. Wichtigstes Kriterium der Heiligsprechung war nicht mehr der Eifer im orthodoxen Glauben, sondern die Zugehörigkeit zum Herrscherhaus. So wurden nicht nur einige moralisch zweifelhafte Könige heiliggesprochen, sondern auch die katholische Königin Jelena (Hélène d'Anjou, 1230–1314). Sie hatte als Ehefrau des Königs Uroš I. sowohl katholische Kirchen als auch orthodoxe Klöster gefördert und sich für das Bildungswesen eingesetzt. Der Katholizismus sank auf den Status einer regional begrenzten Minderheitskonfession ab, das Erzbistum Bar konnte sich allerdings verbrieft Rechte bewahren.⁵²

Das serbische mittelalterliche Klosterwesen setzte den in Hilandar begründeten Mischtypus zwischen aktiver *Mönchsgemeinschaft* (Koinobium) und hesychastischer *Einsiedelei* (Idiorrhythmie) fort. Sava ließ in seinen Klostergründungen ‚stille Orte‘ (*molčalnice*) errichten, wo sich die Mönche im Gebet versenken konnten. Daneben gab es Einsiedeleien (*ispornice*) im Umkreis; über sie stellten die Klöster Kontakt zu den umliegenden Bauern her und machten sie mit der mönchischen Lebensweise bekannt. Der hier angelegte soziale Zug verstärkte sich während der osmanischen Eroberungen, denn immer mehr Hesychasten verstanden, dass es nicht mehr ausreichte, die Reinheit der Orthodoxie gegen die ‚verweltlichten‘ Lateiner zu verteidigen und das orthodoxe Ideal des Gottmenschen vorzuleben.

50 Siehe dazu Stefan Rohdewalds erhellenden Vergleich zwischen Sava und dem bulgarischen Nationalheiligen Ivan von Rila, der „als konsequenter Anachoret nur beschränkt politisch instrumentalisierbar“ war (Stefan Rohdewald: Sava, Ivan von Rila und Kliment von Ohrid, Heilige in nationalen Diensten Serbiens, Bulgariens und Makedoniens, in: Stefan Samerski (Hg.): Die Renaissance der Nationalpatrone in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert, Köln usw. 2007, S. 182–217, hier S. 215).

51 Gerhard Podskalsky: Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1495, München 2000, S. 88f.; Sima Ćirković: Pravoslavna Crkva u srednjovekovnoj srpskoj državi, in: Srpska pravoslavna Crkva 1219–1969, Spomenica o 750–godišnjici autokefalnosti, Beograd 1969, S. 35–51.

52 Dorota Gil: Prawosławie – historia – naród, Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności, Kraków 2005, S. 60f., 149; Frank Kämpfer: Nationalheilige in der Geschichte der Serben, in: Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte 20 (1973), S. 7–22, hier S. 8–10.

Archimandrit Jovan Radosavljević drückt das in seiner Darstellung zum serbischen Hesy-chasmus so aus:

„Jetzt kam auch das zweite göttliche Gebot an die Reihe, nämlich mitleidende Liebe gegen-über dem Nächsten zu zeigen, vor allem gegenüber dem eigenen unglücklichen Volk.“⁵³

Radosavljevićs Formulierung blendet die andere Seite der Medaille aus – nämlich die Spannungen zwischen der Bevölkerung und den Klöstern im serbischen Mittelalter. Die Konvente waren keineswegs nur ‚Fenster zur Ewigkeit‘, in denen man lebenden Heiligen begegnen konnte. Sie gehörten zur feudalen Struktur des Reiches, wurden von ihren hochgeborenen Stiftern großzügig mit Land beschenkt und fungierten im Gegenzug als Grabkirchen ihrer Gründer und Wohltäter. Sie hatten regelmäßige Gebete für die Lebenden und Verstorbenen der Oberschicht zu leisten und zementierten damit die soziale Hierarchie. Schon in vorosmanischer Zeit regte sich populärer Widerstand gegen den Reichtum von Kirche und Klöstern, was auch den Zuspruch zur dualistisch-antifeudalen ‚Kirche‘ der Bogomilen erklärt. Ihre Ausbreitung konnte nur durch gemeinsames, hartes Durchgreifen von Staat und orthodoxer Kirche verhindert werden.⁵⁴

In osmanischer Zeit kam es nun zu einer schrittweisen ‚Versenkung im Volk‘. Die Zeit der großen Gründungen war vorbei, aber die neuen Herrscher ließen die Klöster und ihren Besitz weitgehend unangetastet. Wie die Bauern, mussten die Klöster nun – wenn auch erträgliche – Steuern zahlen. Anreize für die Korruption durch Macht entfielen weitgehend, denn mit dem mittelalterlichen Staat war auch seine Oberschicht verschwunden. Über weite Strecken der osmanischen Herrschaft wurde die serbische Orthodoxie von griechischen Bischöfen kontrolliert – 1463 starb der letzte serbische Patriarch, worauf die Metropole Ochrid ihre alten Befugnisse schrittweise ausdehnte. Seit 1557 existierte wieder ein separates Patriarchat mit Sitz in Peć; nach der serbischen Nordwanderung Ende des 17. Jahrhunderts wurde es allerdings wieder mit Griechen besetzt, 1766 ganz aufgehoben und dem Ökumenischen Patriarchat einverleibt.⁵⁵

Die griechische Hierarchie kümmerte sich oft wenig um die Angelegenheiten der Klöster und überließ sie den lokalen Mönchen. Hatten sich zuvor immer wieder auch Adlige in die Klöster zurückgezogen, wurden sie jetzt zunehmend von einfachen Bauern bewohnt, die ihre eigene religiöse Kultur mitbrachten. Hochreligiöse Vorstellungen vom Heiligen wurden zusehends von der Volksreligion verdrängt. Pagane Elemente zogen ein, Heldentum und Schlitzohrigkeit gegenüber dem Feind wurden wichtiger, klassische christliche Werte waren dagegen auf dem Rückzug.⁵⁶ Anders als im Mittelalter unternahmen die Klöster nur wenig, um diesen Prozess aufzuhalten. Der Hesy-chasmus befand sich im 16. und 17. Jahrhundert im Niedergang, selbst auf dem Athos. Die orthodoxen Klöster in der Vojvodina konnten sich freier entwickeln, durchliefen aber einen langsamen Verweltlichungsprozess. Angesichts ständiger Angst vor katholischen Unionsversuchen lehnte sich die 1737 gegründete orthodoxe Metropole Karlowitz an Russland an, dessen Orthodoxie aber selbst im Umbruch war und massiv westliche Einflüsse aufnahm. Der Habitus der Karlowitzer

53 Radosavljević, *Monaški način života*, a.a.O., S. 47, 73, 81.

54 Podskalsky, *Klostertypen*, a.a.O., S. 403f.

55 Đoko Slijepčević: *Istorija Srpske Pravoslavne Crkve*, Bd. 1, Beograd 1991, S. 301–364.

56 Gil, *Prawosławie*, a.a.O., S. 33; Vladeta Jerotić: *Darovi naših rodaka, Psihološki ogledi iz domaće književnosti*, Bd. 2, Beograd 1993, S. 17.

Mönche orientierte sich mehr und mehr am katholischen Klerus und am entstehenden serbisch-vojvodinischen Bürgertum.⁵⁷

Kirchliche Nationalisten sind sich heute über den ‚Verfall‘ orthodoxer Werte bei den vojvodinischen Serben (auch als *prečani* = ‚die von drüben‘⁵⁸ bezeichnet) weitgehend einig. Sie versuchen aber, die Orthodoxie unter den Osmanen als Fortsetzerin hesychastischer Werte darzustellen – so etwa Archimandrit Jovan Radosavljević, der die Helden der Kosovo-Schlacht als hesychastisch inspiriert ansieht. Die Argumentation ist einfach – als ‚historische Tatsache‘ wird der Kosovo-Mythos genommen, wonach sich Fürst Lazar bereits vor der Schlacht für das himmlische Reich entschied, also für den aussichtslosen heroischen Kampf bis zum letzten Mann. Auch wenn historisch überhaupt nicht erwiesen ist, ob Lazar die Schlacht überhaupt verlor – sicher ist nur, dass er sie selber nicht überlebte –, wird dies im Mythos als klassische christliche Opferbereitschaft für den Glauben interpretiert. Das angenommene Verhalten wiederum setzt Radosavljević mit den Bestrebungen der Hesychasten gleich, denen die spirituelle Freiheit wichtiger als die äußere gewesen sei.⁵⁹

Diese Analogie ist überaus schief. Selbst wenn ein Krieger im Bewusstsein der bevorstehenden Niederlage in einen Kampf ziehen sollte (was unwahrscheinlich ist, denn dann würde er in der Regel dem Kampf ausweichen), so ist er doch auf jeden Fall gewillt, so viele Feinde wie möglich in den eigenen Tod mitzunehmen. Dieser Horizont hat wenig mit dem eines hesychastischen Mönchs zu tun, der nach Vereinigung mit Gott in Demut und Askese strebt. Allerdings muss man eingestehen, dass Heiligenpantheone, gerade auch im orthodoxen Raum, von sehr unterschiedlichen Gestalten bewohnt werden. Dabei stehen sich immer wieder Krieger und Asketen gegenüber, wogegen die Märtyrer eine Art mittlere Gruppe bilden.

Auch sonst entwickelte sich der serbische Monastizismus während der osmanischen Periode in eine eigenwillige Richtung. In dem Maße, wie die Bildung abnahm, gerieten die griechischen Kirchenväter in den Hintergrund, und mit ihnen auch die hesychastische spirituelle Kultur. Das bedeutete aber nicht, dass sich die Klöster jetzt zu organisierten Mönchsgemeinschaften ‚abendländischen‘ Typs entwickelt hätten – dazu fehlte es an einer engagierten Elite, die sich um die Organisation gekümmert hätte, an monastischem Nachwuchs, und nicht zuletzt an einer entsprechenden Zielsetzung. Stattdessen setzte sich gerade in der spätosmanischen Zeit eine ‚profane Idiorrhythmie‘ durch – ähnlich wie die früheren Hesychasten auf dem Sinai lebten die serbischen Mönche jetzt vor allem für sich, was aber nicht unbedingt spirituell motiviert war. Das Kloster wurde für viele eine erweiterte Wohnung, in die sie mit ihrem Privateigentum einzogen. Nach einiger Zeit begannen sie, auch das Kloster selbst wie ihr Eigentum zu behandeln, es mit Schulden zu belasten, um sich ein Gehalt zu sichern. Hier konnte also weder von geistlicher Tiefe noch von sozialer Mission die Rede sein.⁶⁰

57 Gil, *Pravoslavlje*, a.a.O., S. 105.

58 Abgeleitet von sr. *preko*, bezieht sich auf die geographische Lage der habsburgischen Serben jenseits von Donau und Save.

59 Radosavljević, *Monaški način života*, a.a.O., S. 81; in eine ähnliche Richtung geht Bischof Atanasije Jevtić (*Duhovnost pravoslavlja*, Beograd 1990, S. 236, 242).

60 Đoko Slijepčević: *Mihailo, arhiepiskop beogradski i mitropolit Srbije*, München 1980, S. 187f., 201f.; siehe auch die interessante Studie Dušan Batakovića zum Kloster Dečani im Kosovo im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert (*Dečansko pitanje*, Beograd 2007). Nedeljko Radosavljević hat eine relativ

2.2 Neue Elite und alte Priesterschaft

Das 19. Jahrhundert war für Serbien eine Zeit aufholender Modernisierung. Im Zeitalter der serbischen Aufstände (1804–1815) hatten militärische Fragen Vorrang, aber als sich danach die Lage konsolidierte und Serbien zum autonomen Fürstentum aufstieg, setzte der innere Aufbau ein. Holm Sundhaussen, Marie-Janine Calic, Latinka Perović und andere haben gezeigt, dass auch jetzt die territoriale Ausdehnung meist Priorität vor der inneren Entwicklung hatte. Das Bildungswesen kam dagegen nur schleppend voran, Institutionen der akephalen Gesellschaft wie der Balkanfamilienhaushalt (*zadruga*) galten sogar als sakrosankt.⁶¹ Dennoch war die Zeit zwischen den Hatışerifen von 1830 und 1833 (mit denen der Sultan Serbien als autonomes Fürstentum anerkannte und seine Grenzen bestätigte) und dem Ersten Weltkrieg durch einen enorm intensiven Import von Institutionen und Wertvorstellungen geprägt. Die alte Elite (Dorfälteste, Knezen, z.T. Geistliche) wurden durch eine neue Elite verdrängt, die einen modernen Staatsapparat europäischen Zuschnitts aufbauen sollte. Erstere legitimierte ihren Status über das patriarchale Wertesystem, wobei heldenhafte Ahnen und moralische Gradlinigkeit hoch im Kurs standen. Da akephale Gesellschaften aus überschaubaren Einheiten bestehen, spielte persönliche Bekanntschaft eine überragende Rolle. Die neue Elite bezog ihr Prestige dagegen vor allem über *Bildung*, die sie zumeist an mittel- und westeuropäischen Universitäten erworben hatte.⁶²

Damit soll nicht gesagt werden, dass die neue Elite eine blinde Nachahmerin westlicher Modelle geworden wäre. Auch wenn die serbischen Auslandsstudenten zumindest bis in die 1870-er Jahre wenig kritisch an das Gelernte herangingen, unterschieden sie sich doch sehr von den übrigen Kommilitonen. Anders als die dominierenden Bürgerkinder kamen sie meist aus bäuerlich-patriarchalen Verhältnissen und waren typische Aufsteiger. An den Erwerb von Bildung knüpften sie die Erwartung, einmal ein besseres und komfortableres Leben führen zu können. Diese Loslösung von den eigenen Wurzeln empfanden sie aber auch als Problem. In der traditionellen serbischen Gesellschaft gab es keine ‚individuellen Lebensentwürfe‘, der Einzelne hatte sich an die Möglichkeiten zu halten, die ihm die Dorfgemeinschaft bot. Die neuen Eliten waren bei den Bauern äußerst unbeliebt, ihre Gesetzesprojekte wurden als unzulässige Einmischung empfunden, ihr sozialer Habitus als Entfremdung und Arroganz. Einen Ausweg bot der Begriff ‚Volk‘ (*narod*), womit sowohl die Abstammungsgemeinschaft als auch die Beherrschten im Gegensatz zu den Herrschenden

hohe Meinung vom serbischen Mönchtum und verweist darauf, dass die serbischen Klöster im 19. Jahrhundert als Koinobien ohne Privateigentum organisiert gewesen seien. Zeitgenössische Beobachter hatten allerdings einen ganz anderen Eindruck, so dass sich seine Feststellung weniger auf die Realität als auf die Regelungen in den (noch aus dem Mittelalter stammenden) Klosterstatuten beziehen lässt (Nedeljko Radosavljević: Episkop, mirski sveštenik, monah, Obeležja svakodnevnog života, in: Ana Stolić, Nenad Makuljević (Hg.): Privatni život kod Srba u devetnaestom veku, Od kraja osamnaestog veka do početka Prvog svetskog rata, Beograd 2006, S. 711–736, hier S. 732).

61 Holm Sundhaussen: Geschichte Serbiens, 19.–21. Jahrhundert, Wien usw. 2007; Marie-Janine Calic: Sozialgeschichte Serbiens, Der aufhaltsame Fortschritt während der Industrialisierung, München 1994; Latinka Perović: Između anarhije i autokratije, Srpsko društvo na prelazima vekova, Beograd 2006.

62 Holm Sundhaussen: Eliten, Bürgertum, politische Klasse? Anmerkungen zu den Oberschichten in den Balkanländern des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Wolfgang Höpken, Holm Sundhaussen (Hg.): Eliten in Südosteuropa, Rolle, Kontinuitäten, Brüche in Geschichte und Gegenwart. München 1998, S. 5–30, hier S. 7–10; Ljubinka Trgovčević: Planirana elita, O studentima iz Srbije na evropskim univerzitetima u 19. veku, Beograd 2003.

gemeint sein konnte. Die Auslandsstudenten suggerierten sich und ihrer Umwelt, der eigene (privilegierte) Lebensweg sei durch eine Mission für Volk und Vaterland gerechtfertigt. Man wollte den eigenen Landsleuten und zunehmend auch den ‚Volksgenossen‘ unter osmanischer und habsburgischer Herrschaft eine ‚Schuld‘ zurückzahlen, indem man sich so früh wie möglich für die nationale Sache einsetzte. Außerdem verbot man sich jeglichen Gedanken daran, gegebenenfalls auf ein verlockendes Angebot im Studienland einzugehen und dort zu bleiben. Ihre Freizeit verbrachten die serbischen Auslandsstudenten ganz überwiegend mit ihresgleichen, so dass sie sich weder physisch noch gedanklich vom nationalen Kollektiv trennten. Öfter taten sie sich auch mit russischen Emigranten zusammen, wogegen sie die Mehrheitsgesellschaft nur selektiv an sich heranließen. Grundsätzlich ließen sie sich schneller von technischen Errungenschaften und Institutionen des Westens mitreißen als von Wertvorstellungen, vor allem wenn sie die persönliche Lebensführung betrafen.⁶³

Beide Motivationsstränge zogen sich auch weiter durch die Biografien. Die serbische Elite war klein, die Pläne zur ‚Vereinigung des Serbentums‘ dagegen groß. Im wachsenden Staatsapparat wurden gebildete Leute gebraucht, so dass die meisten serbischen Gebildeten, selbst die eher abstrakt veranlagten, im Laufe ihres Lebens auch politische Funktionen bekleideten. Hier machten sich viele doppelt unbeliebt – einerseits durch die Reformen selbst, mit denen im Eiltempo westeuropäische Institutionen importiert wurden. Der Sinn dieser Neuerungen blieb den Bauern unklar, außerdem funktionierten Gerichte, Polizei, Steuerverwaltung usw. mehr recht als schlecht, so dass der moderne Staat seinem Namen nicht allzu viel Ehre machte. Andererseits kamen hier die negativen Seiten des Parvenus zum Vorschein – während eine Minderheit ihr Studium mit umfangreichen Kenntnissen abschloss und tatsächlich eine neue Elite bildete, brachte es die Mehrheit zu einer Art Halbbildung. Gerade diese „Pseudo-Intellektuellen“ (Milan Piroćanac) hatten meist ein instrumentelles Verhältnis zur Bildung, betrachteten die neuen Institutionen wie ihr Eigentum, nutzten sie für eigene Interessen, stellten den gewonnenen Wohlstand offen zur Schau und verbitterten so ihre Umgebung. Gleichzeitig rechtfertigten sie ihre eigene Stellung damit, nur sie verstünden das Volk und dürften in seinem Namen handeln.⁶⁴

Wie die neuen Eliten in den übrigen postosmanischen Staaten hatten auch die europäisch gebildeten Serben inhaltlich ein besonderes Profil. Gerne heftete man sich die Etikette einer westeuropäischen Strömung an, füllte sie aber mit eigenen Inhalten. So hatte Svetozar Marković (1846–1875) als ‚Sozialist‘ große Achtung vor der *zadruga*, die er als Keimzelle eines serbischen Agrarsozialismus sah. Die in den 1860-er und 70-er Jahren dominanten Liberalen glänzten weniger durch ein liberales als durch ein nationales Profil – ihnen ging es in erster Linie darum, Serbien mit Unterstützung Russlands in die volle Unabhängigkeit zu führen. Die erste politische Kraft, die sich voll und ganz einer Modernisierung nach

63 Ljubinka Trgovčević: Čeznja za domovinom i svetlosti velegrada, in: Privatni život kod Srba u devetnaestom veku, a.a.O., S. 483–506, hier S. 486–493; Perović, Između anarhije i autokratije, a.a.O., S. 56f.

64 Perović, Između anarhije i autokratije, S. 208f.; Holm Sundhaussen: Geschichte Serbiens, 19.–21. Jahrhundert, Wien usw. 2007, S. 163; ders., Eliten, a.a.O., S. 20f.; Vitomir Vuletić: Rusi i Srbi u susretu, Novi Sad 1995, S. 188–215.

westeuropäischem Muster verschrieb, war die 1881 gegründete Progressistische Partei (*Napredna stranka*).⁶⁵

Wenn schon die neuen Eliten ein zwiespältiges Verhältnis zu West- und Mitteleuropa hatten, galt das für den orthodoxen Klerus umso mehr. Im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts besaß die serbische Orthodoxie innerhalb des Belgrader Pašaluku keine autochthone Führungsschicht – die Bischöfe waren wie in den übrigen osmanisch beherrschten Gebieten überwiegend Griechen („Phanarioten“). Sie stammten aus dem Patriziat von Konstantinopel, waren in aller Regel Absolventen der Patriarchatsschule von Chalki und besaßen damit ein relativ hohes kulturelles Kapital. Ihre Residenzen in Serbien statteten sie mit Bibliotheken aus, so dass man ihnen theologische Bildung nicht absprechen kann. Allerdings wurden sie durch diese Bildung nicht zu Westlern. Die Patriarchatsakademie hatte sich seit dem 17. Jahrhundert halbherzig auf die westliche Wissenschaft eingelassen, aber die Amtskirche bekämpfte das kopernikanische Weltbild aufs Heftigste.⁶⁶ Auch sonst nützte die phanariotische Bildungskultur der serbischen Orthodoxie wenig, denn sie spielte sich auf Griechisch ab. Der Transfer scheiterte nicht nur an der Sprachgrenze, sondern auch an Stereotypen. Die Phanarioten waren vom serbischen niederen Klerus oft krass isoliert, galten als geizig und korrupt. Und selbst wenn einige Phanariotenbischöfe besser waren als ihr Ruf und sich durchaus um die ihnen anvertrauten Bistümer bemühten, haftete ihnen aus Sicht der serbischen Landbevölkerung der Geruch des Städtischen an, ebenso wie den griechischen und zinzarischen Händlern und anderen, die sich einst gemeinsam mit den Osmanen der Städte bemächtigt und sie ihrer Umgebung entfremdet hatten.⁶⁷

Mit der schrittweisen Lösung Serbiens aus dem osmanischen Staatsverband wuchs auch die Autonomie der serbischen Kirche. 1830 erhielt die Metropole Belgrad mit drei untergeordneten Suffraganbistümern weitreichende Unabhängigkeit. Sie durfte nun ihre Bischöfe selbst wählen, das Ökumenische Patriarchat musste die Kandidaten lediglich bestätigen. Als Serbien 1878 in die vollkommene Unabhängigkeit entlassen wurde, entfiel auch diese Beschränkung – 1879 erklärte sich die Belgrader Metropole für autokephal, was das Patriarchat von Konstantinopel *volens volens* akzeptieren musste.⁶⁸

Durch die Unabhängigkeit stellte sich auch die Bildungsfrage neu. Seit 1830 kamen Phanarioten als Bischofskandidaten nicht mehr in Frage, so dass sich die Metropole selbst um den Aufbau eines eigenen Potenzials kümmern musste. Wie im säkularen Bereich bot sich an, auf die bürgerlichen Serben in der Habsburger Monarchie zurückzugreifen. Man ging diesen Weg ein Stück weit – der erste, 1833 im autonomen Fürstentum berufene Hierarch war Metropolit Petar Jovanović (1800–1864, Metropolit von Serbien zwischen 1833

65 Perović, *Između anarhije i autokratije*, a.a.O., S. 244; dies.: *Srpsko-ruske revolucionarne veze*, Prilozi za istoriju narodnjstva u Srbiji, Beograd 1993, S. 31f.

66 Vasilios Makrides: *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821*, Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte, Frankfurt a. M. 1995.

67 Nedeljko Radosavljević: *Pravoslavna crkva u Beogradskom pašaluku 1766–1831* (uprava Vaseljenske patrijaršije), Beograd 2007, S. 167–197. In einer Untersuchung zu den herzegowinischen Metropoliten im 18. und 19. Jahrhundert hat Radosavljević festgestellt, dass von 10 „phanariotischen“ Hierarchen 7 griechischer und 3 bulgarischer Herkunft waren (Nedeljko Radosavljević: *Hercegovvački mitropoliti 1766–1878*, in: *Istorijski časopis* 57 (2008), S. 175–196, hier S. 195).

68 Mihailo Vojvodić: *Kako je srpska crkva dobila nezavisnost 1879. godine*, in: *Istorijski časopis* 50 (2003), S. 88–98.

und 1859), ein Vertreter des habsburgischen orthodoxen Klerus. Er hatte nach dem Priesterseminar in Karlowitz im ungarischen Szegedin Philosophie studiert. Doch dem Import waren Grenzen gesetzt. Sprachlich wie äußerlich unterschieden sich die vojvodinischen Prälaten deutlich von ihrer neuen ‚Herde‘, wirkten oft elitär und erregten Misstrauen.⁶⁹ Außerdem waren sie selbst jenseits von Save und Donau schlecht beleumundet – der höhere Klerus der Karlowitzer Metropole galt im vojvodinischen Bürgertum als klerikalistisch, volksfern, geldgierig und politisch vom Wiener Hof korrumpiert. Vor allem aber wehrte man sich gegen den Anspruch der Karlowitzer Metropoliten, wie noch im 18. Jahrhundert über die politischen und kulturellen Geschicke der habsburgischen Serben zu bestimmen.⁷⁰

Auch die ehrgeizigen außenpolitischen Pläne des Fürstentums machten die Bildung einer geistlichen Elite erforderlich. Mit Ilija Garašanins Nationalprogramm *Načertanije* von 1844 war die Idee serbischer Expansion bis weit in den osmanischen und habsburgischen Machtbereich in der Welt. Aus der Sicht der säkularen Nationalisten hatte die Kirche eine Rolle in der nationalen Propaganda außerhalb Serbiens zu spielen. Hier entstand zusätzlicher Bedarf an gebildeten Klerikern – wie hätte man das Ökumenische Patriarchat zur Einsetzung einheimischer slawischer Bischöfe in Bosnien-Herzegowina, Kosovo und Makedonien drängen können, wenn es keine geeigneten Kandidaten gab? Der Aufbau eines orthodoxen Schulwesens war aus dieser Sicht eine nationale Notwendigkeit.

Die vojvodinischen Kirchenleute konnten Serbiens Bildungsproblem nur unvollständig lösen. Zwar hatten österreichische Serben schon im 18. Jahrhundert am Aufbau des Schulwesens in Russland mitgewirkt, wie etwa Teodor Janković, der erst im Auftrag Maria Theresias das österreichische Volksschulwesen im Banat einführte und danach von Katharina II. zur Schaffung von Elementarschulen nach Petersburg gerufen wurde.⁷¹ Für Theologie aber reichte das Potenzial nicht. Die meisten vojvodinischen Kleriker beherrschten sie nur auf Seminarniveau, ihre höhere Bildung war dagegen säkularer Art. Ihr eigenes Seminar, 1794 in Sremski Karlovci gegründet, ging auf russische Vorarbeit zurück.⁷² Auch das Fürstentum Serbien richtete jetzt seine Blicke auf den großen ‚Bruderstaat‘ im Osten.

Ein erster wichtiger Schritt war die Einrichtung des Belgrader Priesterseminars 1836. Metropolit Petar lud zunächst russische Theologen an das Seminar ein. Diese konnten aber kein Serbisch, was den Unterricht belastete. So entschied man sich schließlich für die Entsendung der besten Seminaristen nach Russland – mit dem Ziel, so eine erste serbische Generation von Dozenten heranzubilden, die das Aufbauwerk der russischen Professoren fortsetzen sollten.⁷³ Getrieben wurde Metropolit Petar auch von der Furcht vor neuen Unionsversuchen, die Mitte des 19. Jahrhunderts (mit unterschiedlichen Zielen) sowohl von Papst Pius IX. als auch von polnischen Emigranten verfolgt wurden.⁷⁴

69 Radmila Radić: *Život u vremenima*, Gavriilo Dožić (1881–1950), Beograd 2006, S. 27.

70 Bojan Aleksov: *Religious Dissent Between the Modern and the National*, Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914, Wiesbaden 2006, S. 35–46; Gil, *Prawosławie*, a.a.O., S. 105–107; Sundhaussen, *Geschichte Serbiens*, a.a.O., S. 86f.

71 Tornow, *Was ist Osteuropa*, a.a.O., S. 306.

72 Slijepčević, *Istorija*, Bd. 1, a.a.O., S. 383.

73 Mihailo Anđelković: *Sostojanje Pravoslavnoj Serbskoj Cerkvi so vremeni vozstanovlenija [sic!] serbskago knjažestva do nastojaščego vremeni (1815–1893)*, Kiev 1895 (IR 304–1379), S. 401.

74 Ljubomir Durković-Jakšić: *Srbija i Vatikan 1804–1918*, Kraljevo, Kragujevac 1990, S. 86–88.

Voll in Gang kam die Entwicklung unter dem Belgrader Metropolitan Mihailo Jovanović in den 1860-er Jahren. Die Ablösung Metropolitan Petars durch den erst 33jährigen Mihailo 1859 markiert einen Umbruch – der neue Metropolitan aus dem ostserbischen Sokobanja gehörte zu den ersten autochthonen Theologen, war am Priesterseminar Belgrad und ab 1846 an der Geistlichen Akademie Kiev ausgebildet worden. Mihailo begann zunächst, junge Serben an russische Priesterseminare zu schicken, damit sie später an einer Geistlichen Akademie angenommen würden. Da sich dies aber als teuer und auch sonst problematisch herausstellte (s. Kap. II/3.1), verlagerte er den Schwerpunkt wieder an das Belgrader Priesterseminar zurück. In enger Zusammenarbeit mit der serbischen Regierung und der russischen Diplomatie wurden hier jetzt systematisch Priester aus den ‚unbefreiten Gebieten‘ ausgebildet, seit 1873 sogar in einer eigenen Ausländerabteilung des Seminars. Bald entstanden Ableger des Belgrader Seminars, 1866 wurde das Priesterseminar von Banja Luka und 1871 das Seminar von Prizren gegründet. Nach dem Willen der Belgrader Kirchen- und Staatsführung sollten sie sowohl nationale Propaganda für das Serbentum betreiben als auch katholische Missionsversuche abwehren.⁷⁵

Die Zusammenarbeit Kirche und Staat bedeutet nicht, dass die säkular Gebildeten wirklich an orthodoxen Inhalten interessiert gewesen wären. Allerdings gab es Schnittmengen, so teilte man mit dem orthodoxen Klerus die Vorbehalte gegen den Katholizismus. Sie speisten sich einerseits aus dem traditionellen Bild des ‚listigen Jesuiten‘ und Missionars, das durch aktuelle Ereignisse immer wieder aufgefrischt wurde und mehr als ein Vorurteil war.⁷⁶ Andererseits kamen sie aus dem europäischen Nationalismus, der im Allgemeinen

75 D. Petrovič-Miloevič [serb. Namensform Petrović-Milojević]: *Russkie slavjanofily, svjatoandreevskie liberaly i serbskaja pravoslavna crkva* (Po materialam perepiski M.F. Raevskogo i mitropolita Michaila), in: *Balkanske issledovanija* 16 (1992), S. 63–75, hier S. 67, 71; Predrag Puzović: *Srpska Pravoslavna Crkva, Prilozi za istoriju* 2, Beograd 2000, S. 70. Siehe auch den Überblick zu den serbischen Seminaren bei Miloš Nemanjić: *Na tragu porekla srpske inteligencije XIX veka, Topografija i sociografija*, Beograd 2008, S. 309–312.

76 Die Angst vor Unionsversuchen wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgerechnet durch Josip Juraj Strossmayer (1815–1905) neu angefacht, der in der Historiographie eigentlich als Ikone des Jugoslawismus gilt. Als kroatischer, aber jugoslawisch-nationalistisch orientierter Politiker war Strossmayer in Serbien akzeptiert, nicht aber in seiner Funktion als katholischer Bischof. Von seiner Diözese im slawonischen Đakovo aus fungierte Strossmayer von 1851 bis 1897 als apostolischer Vikar für eine winzige katholische Minderheit in Serbien, die vor allem aus österreichischen Staatsangehörigen in Belgrad sowie (in den 1880-er Jahren) aus katholischen Eisenbahnbauern entlang der Strecke Belgrad–Niš bestand. Vor allem stritt man mit Strossmayer, weil er beharrlich größeren Freiheiten für die Belgrader katholische Gemeinde einforderte. Strossmayers Forderungen nehmen sich nach heutigen Vorstellungen von Religionsfreiheit ganz selbstverständlich aus, weckten aber im orthodoxen Klerus wie in der säkularen Elite den Verdacht, hier gehe es um katholischen Proselytismus. Vor allem aber nahm man dem Bischof übel, dass er in der katholischen Gemeinde von Niš einen äußerst quirligen Missionar einsetzte, der prompt Unionsgespräche mit dem örtlichen orthodoxen Hierarchen begann. Wie die neuere Forschung zu Strossmayer gezeigt hat, stand der Bischof voll und ganz hinter dieser Linie – sein Jugoslawismus war eng mit der Vorstellung verknüpft, dass ein ‚national gewendeter‘, weniger lateinischer Katholizismus tief ins slawisch-orthodoxe Osteuropa vordringen müsse. Mit dem Mythos vom toleranten Bischof Strossmayer haben sowohl der kroatisch-amerikanische Historiker William Tomljanovich als auch der serbische Historiker Vasilije Krestić aufgeräumt. Trotz weitgehend ähnlicher Schlussfolgerungen bekämpft Krestić den jüngeren Tomljanovich heftig. Vgl. Vasilije Krestić: *Biskup Strossmajer, Hrvat, Velikohrvat ili Jugosloven*, Jagodina 2006; ders.: *Istoriografija u službi politike*, Jagodina 2004; William Brooks Tomljanovich: *Josip Juraj Strossmayer, Nationalism and Modern Catho-*

mit dem Katholizismus große Probleme hatte, da er als Hindernis für eine volle staatliche Souveränität und als antimodernes Bollwerk galt. Wichtigster gemeinsamer Nenner zwischen Kirche und neuer Elite aber waren die Pläne zu nationaler Befreiung. Weil es hier grobenteils um ‚Glaubensbrüder‘ ging, war an einen offenen Streit zwischen Säkularisten und Antisäkularisten nicht zu denken. Auch hätte ein derartiger Konflikt die Unterstützung Russlands für das serbische nationale Projekt gefährden können.⁷⁷

Ansonsten hielt man die Orthodoxie für ein Phänomen von gestern – zu wenig eigenständig, um sie ernsthaft zu bekämpfen oder sich wirklich mit ihr auseinanderzusetzen.⁷⁸ In einer Elite, in der Universitätsdiplome wichtiger geworden waren als die patriarchale Ethik, nahm sich die orthodoxe Priesterschaft wie eine aussterbende Spezies aus. An der Bildungskultur der Phanarioten hatte sie keinen Anteil gehabt und konnte daher zunächst kein religiöses Gegenprogramm formulieren. Soziologisch hob sich der serbische niedere Klerus nicht von der Bauernschaft ab, die Unterschiede in Bildung, Lebensstil, Habitus und Kleidung waren marginal. In der Literatur wird der typische postosmanische serbische Priester *imamski tip sveštenika* genannt, ein Priester etwa vom Profil eines muslimischen Vorbeters in der Moschee (Imam) also. Gemeint ist damit ein Nebenerwerbspriester, der von seiner kirchlichen Stellung nicht leben konnte, da diese kein geregeltes Einkommen erbrachte. Daher verdiente er den Lebensunterhalt für sich und seine Familie mit Landwirtschaft, wie die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung. Seine religiöse Kompetenz beschränkte sich auf die Kenntnis des Kirchenkalenders, die Unterscheidung zwischen Fasten- und Fleischtagen. Er konnte Zeremonien wie Hochzeiten, Taufen und Begräbnisse vollziehen, Formeln und Formen hatte er sich bei anderen Priestern, häufig beim eigenen Vater erworben. In Gebeten und Liturgie kannte er sich mäßig aus, Gottesdienste feierte er selten. Noch am besten waren hier jene Priester aufgestellt, die ihre Kenntnisse in einem Kloster erworben hatten. Lese- und Schreibfertigkeiten waren bei Priestern etwas häufiger als bei den übrigen Bauern, auch wurden diese Kenntnisse in den Priesterfamilien weitergegeben. Die Religiosität mochte beim niederen Klerus etwas stärker orthodox und weniger vorchristlich sein als bei den Gläubigen, ein Priesterhaushalt war kenntlich durch mehr Ikonen und einige

licism in Croatia, Yale 1998. Für die ältere, positive Sicht auf Strossmayer steht Geert van Dartel: *Ćirilometodska ideja i svetosavlje*, Zagreb 1984.

77 Ljudmila Kuz'mičeva: *Serbskaja gosudarstvennaja ideja v 60–70-e gg. XIX v. (problema ideološkičkog izbora)*, in: V. K. Volkov (Hg.): *Dvesti let novoj serbskoj gosudarstvennosti, K jubileju načala Pervogo serbskogo vosstanija 1804–1813 gg.*, Sankt-Peterburg 2005, S. 150–174, hier S. 156.

78 Dragan Jeremić: *O filozofiji kod Srba*, Beograd 1997, S. 66. Als einziger bedeutender serbischer Atheist des 19. Jahrhunderts wird immer wieder Vasa Pelagić (1833–1899) erwähnt. Pelagić, Absolvent des Belgrader Priesterseminars, ließ sich zum Mönch weihen und gründete 1866 in enger Zusammenarbeit mit dem Belgrader Metropolit Mihailo das Priesterseminar von Banja Luka; dabei stieg er in den Rang eines Archimandriten auf. 1869 wurde er nach Kleinasien abgeschoben, weil er das osmanische Regime in Bosnien kritisiert hatte. Dies löste offenbar eine Lebens- und Glaubenskrisen aus. Nach seiner Rückkehr nach Serbien 1871 begann er, öffentlich die Abschaffung von Kirche und Christentum zu fordern, die seiner Auffassung nach dem Fortschritt entgegenstünden. Der Belgrader Metropolit Mihailo wies 1892 die serbische Priesterschaft an, die Verbreitung von Pelagićs Schriften zu verhindern; gleichzeitig beschwerte er sich, dass auf lokalem Niveau staatliche Stellen die Verbreitung des Schrifttums sogar förderten. 1893 wurde Pelagić von der serbischen Regierung für geisteskrank erklärt und in ein Irrenhaus eingewiesen, aber schon nach drei Wochen wieder entlassen. Da er seine atheistische Propaganda fortsetzte, entthob ihn die Kirche 1895 seines Klerikerstatus (Puzović, *Srpska Pravoslavna Crkva*, Bd. 2, a.a.O., S. 81–87).

wenige kirchliche Bücher. Ähnlich wie von den Dorfältesten erwartete man bei einem Priester, dass er den patriarchalen Ehrenkodex besonders vollständig erfüllte; eine Folge war, dass sich Geistliche in den serbischen Aufständen exponierten.⁷⁹

Die Historiographie der säkularen Elite hat diesen Einsatz bald anerkannt und daraus einen von Natur aus patriotischen, freiheitlichen Charakter der serbischen Priesterschaft konstruiert; diese Linie zieht sich über die säkularen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts über die Zwischenkriegszeit bis zu den serbischen Kommunisten seit dem Zweiten Weltkrieg. Auf diese Weise blieben Serbien breite antiklerikale Kampagnen wie in vielen katholischen Ländern oder auch in der orthodoxen Vojvodina erspart.⁸⁰ Doch eine wirkliche Integration des Weltklerus blieb auf längere Sicht erschwert, wie Radmila Radić zutreffend festgestellt hat:

„Diese schwache Priesterschaft und die mangelhaft organisierte Kirche konnten sich der neuen Gesellschaft und Kultur nicht aufdrängen. Das niedrige Bildungsniveau der Priester und Mönche war nicht nur eine Folge unzureichender Ausbildung, sondern auch eines immer größeren Zuflusses vom Dorf [in den Klerus], wogegen die Städter sich fernhielten.“⁸¹

Noch größer aber waren die Probleme mit den Mönchen, die im postosmanischen Serbien trotz (oder gerade wegen) ihres geringen statistischen Gewichts zu einer schweren Belastung für die Kirche wurden. Anders als in der Karlowitzer Metropole des 18. Jahrhunderts gab es keine Mönchspflanzung, sondern einen krassen Mönchsmangel. 1874 zählte das autonome Fürstentum nur 138 Mönche. Die 41 Klöster des Landes waren durchschnittlich von 1–3 Mönchen bewohnt, Nonnen gab es überhaupt nicht.⁸² Ein rationales Wirtschaften auf den ausgedehnten Klosterländereien war damit unmöglich, gleichzeitig waren viele Konvente hoch verschuldet. Hinzu kam die negative moralische Reputation, den die schwarze Geistlichkeit sowohl bei Bauern und Gemeindepriestern als auch in der neuen Elite genoss. Die Mönche, die eigentlich das spirituelle Rückgrat einer orthodoxen Kirche ausmachen sollten, wurden in den 1870-er und 80-er Jahren zum Stolperstein in der politischen Auseinandersetzung. Wem der Einfluss der Kirche auf Politik und Öffentlichkeit zu groß schien, brauchte nur auf das Mönchtum zu verweisen, um orthodoxe Anliegen zu diskreditieren. Angesichts der bäuerlichen Landnot erschien manchen Politikern die Enteignung der Klöster oder gar die Abschaffung des Mönchtums als attraktive Option. Gemäßigtere Stimmen zogen den Schluss, der Staat müsse die Kirche strikt kontrollieren und die Mönche aus der Gemeindegeseelsorge entfernen. Die kirchliche Hierarchie war in der Defen-

79 Radosavljević, Episkop, a.a.O.; ders.: Pravoslavna crkva, a.a.O., S. 269–273, 301, 340–345; Radić, Život u vremenima, a.a.O., S. 19, 24–26; Gil, Prawosławie, a.a.O., S. 32.

80 Beispiele in der neueren serbischen Historiographie sind Radovan Samardžić (Svetosavlje i kosovski zavet, in: Pravoslavljje Nr. 526 (1989), S. 1–3) und Milorad Ekmečić (Stvaranje Jugoslavije, Bd. 2, 1790–1918, Beograd 1989). Für Ekmečić ist Klerikalismus ein katholisches Phänomen, nur vorübergehend habe es unter russischem slawophilem Einfluss in den 1860-er und 70-er Jahren ein ähnliches Phänomen auch im serbischen Klerus gegeben (S. 141). Zu Priestern und Kommunisten vgl. Klaus Buchenau: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991, Ein serbisch-kroatischer Vergleich, Wiesbaden 2004.

81 Radmila Radić: Uticaj razvoja Srpske pravoslavne crkve na modernizacijske procese u Srbiji i Jugoslaviji, in: Latinka Perović, Marija Obradović, Dubravka Stojanović (Hg.): Srbija u modernizacijskim procesima XX. veka, Beograd 1994, S. 349–353, hier S. 351.

82 Radić, Život u vremenima, a.a.O., S. 25.

sive und fand kaum Argumente, um das Mönchtum zu verteidigen. Metropolit Mihailo suchte verzweifelt nach Bündnisgenossen, die der Kirche helfen könnten, das Mönchtum zu entwickeln, um es so vor der Vernichtung zu bewahren.⁸³

Dies ist die Ausgangssituation, vor deren Hintergrund das orthodoxe Antiwestlertum sich formierte. Im Kern ging es um zwei Dinge – einerseits musste die Orthodoxie in der Modernisierungsjagd *aufholen*, was vor allem auf Übernahme von Bildungsmodellen und Wertvorstellungen hinauslief. Andererseits musste sie ihr Profil schärfen, um der Gesellschaft einen eigenen Gegenentwurf präsentieren zu können. Zeitlich fielen beide Bestrebungen nicht ganz zusammen – an erster Stelle stand das Aufholen, geprägt durch den Aufbau eines orthodoxen Bildungswesens, das viele Elemente aus dem säkularen Bereich kopierte.

2.3 Der neue Priester. Skizze einer gescheiterten Modernisierung

Das 1836 gegründete Belgrader Priesterseminar orientierte sich zunächst an den vojvodinischen Serben, die wiederum ihre Konzeption aus Russland übernommen hatten. Unmittelbares Vorbild war das Seminar in Sremski Karlovci/Karlowitz, welches die ersten Dozenten nach Belgrad auslieh. Das Karlowitzer Seminar war bereits 1794 gegründet und in der Anfangszeit fast ausschließlich von russischen Professoren getragen worden.

Diese folgten protestantischen und katholischen Vorbildern. Die russische Orthodoxie hatte im 18. Jahrhundert schmerzvolle Erfahrungen mit einem aus dem ehemaligen Polen-Litauen kommenden jesuitischen Schulwesen machen müssen, welches anziehend auf den Petersburger Adel gewirkt hatte. Denn anders als die Orthodoxie ermöglichten die Jesuiten den ersten westlich gebildeten Russen, ihre spirituellen und intellektuellen Bedürfnisse in Einklang mit der Struktur einer traditionellen Kirche zu bringen. Eine Reihe von Konversionen zum Katholizismus folgte, und der Heilige Synod zog Konsequenzen.⁸⁴ Man versuchte jetzt, die Nachwuchspriester in Internaten zu frommen Kirchenleuten mit humanistischer Allgemeinbildung zu machen. Das Experiment gelang allerdings nicht auf die Schnelle. Trotz mancher Verbesserungen in der Regierungszeit Katharinas II. entstand statt einer Bildungskultur eine Unkultur des Auswendiglernens, der schematischen, trockenen Predigt. Hintergrund war nicht zuletzt der Umgang der petrinischen Kirchenbürokratie mit den Dozenten wie mit den Schülern: über beide Gruppen führten die Konsistorien drakonische Aufsicht, so dass selten aus Überzeugung und meist unter Zwang gehandelt wurde. Disziplinierung durch ständige Prüfungen und kasernenartige Aufsicht selbst jenseits des Unterrichts prägten das Leben der Seminaristen. Hinzu kam, dass die klassische Bildung mit ihrem größtenteils lateinischen Unterricht, mit ihren abstrakten Begriffen und Fragestellungen in die Theologie eindrang und dort das Wichtigste verdrängte – den Glauben. Auch hatten die Lehrinhalte von Philosophie, Rhetorik usw. kaum etwas mit der Lebenswirklichkeit der Schüler zu tun, geschweige denn mit ihrer späteren Aufgabe als Priester unter russischen Bauern; sie waren vor allem auf einen verzweifelten Wettbewerb mit der

83 Slijepčević, Mihailo, a.a.O., S. 201–216; Radmila Radić: Srpsko društvo u 20. veku između dve vere, *Privatno i javno*, in: Milan Ristović (Hg.): *Privatni život kod Srba u dvadesetom veku*, Beograd 2007, S. 635–686, hier S. 641f.

84 William A. James: *The Jesuit's role in founding schools in late tsarist Russia*, in: Charles E. Timberlake (Hg.): *Religious and secular forces in late tsarist Russia*, Washington 1992, S. 48–64.

katholischen Konkurrenz gerichtet, nicht auf lokale Bedürfnisse. Die Mehrheit der russischen Seminaristen nahm nur einen Bruchteil des Lehrprogramms auf.⁸⁵

Das Grundproblem wurde in die Vojvodina und von dort aus nach Belgrad exportiert. Hier wurde es sogar noch gravierender – am Belgrader Seminar lag das Niveau infolge des allgemein schwachen Bildungsniveaus deutlich unter den Seminaren in Russland und Karlowitz, Anspruch und Realität gingen noch weiter auseinander. Die Kirche war sich dieses Problems bewusst und schickte daher immer wieder junge Leute direkt auf russische Seminare. Durch schrittweise Verlängerung der Ausbildungszeit von anfänglich zwei auf neun Jahre (1900) stieg das Niveau des Belgrader Seminars deutlich.⁸⁶ Insgesamt aber wurde das Bildungsziel verfehlt. Sowohl das Karlowitzer als auch das Belgrader Seminar standen in dem Ruf, eine Unmenge an langweiligem und doktrinärem Wissen zu lehren, ohne dabei religiöse Charaktere zu formen. Bald regte sich Kritik, ein innerkirchlicher Reformerkreis um den Belgrader Erzpriester Aleksa Ilić schrieb in der Zeitschrift *Hrišćanski vesnik* über den Formalismus des Seminars. Man machte die Ausbildung dafür verantwortlich, dass es kaum gute Prediger im Land gab.⁸⁷

Das Belgrader Seminar hatte erhebliche Probleme, Schüler mit geeigneter Vorbildung zu finden. Mihailo Anđelković, serbischer Student der Geistlichen Akademie Kiev und selbst ein Alumnus des Seminars, beklagte die Zustände in seiner Kiever Abschlussarbeit von 1895. Für die Aufnahme in das Priesterseminar wurden nur minimale formale Qualifikationen verlangt, überwiegend traten Schüler ein, die wegen schlechten Betragens oder zu geringen intellektuellen Fähigkeiten vom Gymnasium geflogen waren. Da an den Gymnasien der Religionsunterricht nur eine minimale Rolle spielte und die materialistische Weltanschauung dominierte, waren theologische Vorkenntnisse bei den Schülern kaum vorhanden. Die Kandidaten kamen oft aus materiellen Erwägungen an das Seminar, verspürten also wenig Neigung für den Priesterberuf. Zwar versuchte man, die Dozentenstellen vor allem mit Absolventen russischer geistlicher Akademien zu besetzen. Da aber nicht alle Akademieschüler auch an das Priesterseminar wollten, war gutes Personal knapp, und immer wieder wurden Dozenten ernannt, die weder ein Seminar noch irgendeine andere mittlere Bildung abgeschlossen hatten.⁸⁸

Selbst motivierte und talentierte Kandidaten konnten schnell auf Abwege kommen. Das eilig eingepackte Wissen theologischer wie nichttheologischer Art geriet bald in Vergessenheit, so dass häufig von der Bildung nur Halbbildung übrig blieb. Mihailo Anđelković stellte fest, die Nachwuchspriester vom Seminar seien sogar schlechter als ihre ungebildeten Vorgänger:

85 P. V. Znamenskij: *Duchovnye školy v Rossii do reformy 1808. goda*, Sankt-Peterburg 2001 [urspr. Kazan' 1881], S. 379–456, 665–788; Tat'jana Leont'eva: *Vera i progress, Pravoslavnoe sel'skoe duhovenstvo Rossii vo vtoroj polovine XIX- nač. XX vv.*, Moskva 2002, S. 60–65; Gregory L. Freeze: *The Russian Levites, Parish Clergy in the Eighteenth Century*, Cambridge 1977, S. 79–80, 86–90; zur russischen Hilfe für das Belgrader Seminar s. Anđelković, *Sostojanje*, a.a.O., S. 401.

86 Dragan Novaković: *Osnivanje bogoslovije u Beogradu i uspostavljanje pravnog okvira njenog rada*, in: *Zbornik Instituta za pedagoška istraživanja* 39 (2007) 1, S. 165–180; zum Vergleich russischer und serbischer Seminare s. das Urteil des russischen Ethnografen Pavel Rovinskij in den 1870–er Jahren, in: Andrej Šemjakin: *Russkie o Srbii i serbach*, Sankt-Peterburg 2006, S. 91.

87 Aleksov, *Religious Dissent*, a.a.O., S. 42; Milan D. Janković: *Episkop Nikolaj, Život, misao i delo*, Bd. 1, Beograd 2002, S. 11.

88 Anđelković, *Sostojanje*, a.a.O., S. 423–426.

„Letztere hatten zwar noch geringeres Wissen als die heutigen Seminaristen, kannten sich aber in der Praxis des Gottesdienstes besser aus. Außerdem hatten sie einen festen Glauben und Liebe zum priesterlichen Dienst, was man über die Seminaristen von heute nicht sagen kann.“⁸⁹

Viele Nachwuchspriester zerrieben sich zwischen unvereinbaren Anforderungen. Sie bemühten sich, gleichzeitig Geistlicher, Führungsfigur und Politiker zu sein – je nach persönlichem Profil mit unterschiedlichem Schwerpunkt, in jedem Fall aber überlastet. Tadija P. Kostić hat den Übergang 1924 so beschrieben: Das Ideal des alten Priesters sei gewesen,

„zu allen gut sein, damit sie von der Gemeinde geliebt und geachtet würden. Allen Einladungen zu folgen, in ihrer Herde alle Gewohnheiten und Bräuche zu unterstützen, die Glaube und Frömmigkeit befestigen. (...) sich den Autoritäten zu beugen und ihnen den Weg freizumachen... Er las überhaupt nichts. Warum sollte er auch, wenn er auch so alles erreichte, was er wollte. Es reichte, wenn er sein Gebetbuch [*trebnik*] las, in dem alles geschrieben stand, was einen Verdienst einbrachte. Es reichte aus, dass er der gelehrteste Mensch im Dorf war. (...) Er feierte Gottesdienst an den Tagen, wenn das Volk in die Kirche kam, gleich ob das den Vorschriften entsprach oder nicht. Er predigte und belehrte so, wie er es vermochte, einfach und wie das Volk es gewohnt war. (...) Er fastete alle Fastenwochen und -tage, sowohl die von der Kirche vorgeschriebenen als auch die vom Volk praktizierten.“⁹⁰

Sein Nachfolger dagegen

„sah sich als moderner Priester: Er legte Wert auf Haltung, mischte sich unter die gute Gesellschaft der Kleinstadt, las und förderte die Verbreitung von Literatur. Und allmählich, neben seiner seelsorgerischen Arbeit, rottete er einen Irrglauben nach dem anderen aus. ... Er fordert keine Spendensammlungen (das ist etwas für Bettler und ein überholter Brauch). Er erkennt nur diejenigen Feiertage an, die im Kirchenkalender rot markiert sind. Er fastet nicht an ‚Pokrovica‘ und ‚Arandelovica‘ – Fastenzeiten, die die Kirche nicht anerkennt. Und er entlarvt Hexen.“⁹¹

Wirklich religiöse Figuren wurden die Nachwuchspriester deswegen allerdings nicht. Ähnlich wie die säkularen Gebildeten fühlten sie sich für alles zuständig, kümmerten sich um landwirtschaftliche Genossenschaften, Hygiene auf dem Dorf und vor allem um Politik. Serbische Priester ließen sich zu Scharen in parteipolitische Aktivitäten einspannen, agitierten in Stadt und Land. Oft tendierten sie zur jeweils herrschenden Partei, über die sie einen Zugriff auf staatliche Ressourcen und Privilegien erhielten.⁹² Durch ihr politisches Engagement verloren sie die Fähigkeit, ihre Gemeinden zu integrieren, und polarisierten stattdessen. Mihailo Anđelković schrieb 1895, die Anhänglichkeit an die Politik gehe so weit, dass Priester ihre Kirchen abschlossen, um auf Parteiversammlungen zu gehen. Während der Priester mit seinen Genossen debattiere, bleibe die Gemeinde ohne Hirten, müssten Säuglinge ohne Taufe und Erwachsene ohne Beichte sterben.

89 Ebd., S. 423–427.

90 Tadija P. Kostić: *Na tuđem poslu*, Beograd 1924, zitiert nach Radić: *Srpsko društvo*, a. a. O., S. 637f.

91 Ebd.

92 Radmila Radić: *Pravoslavna crkva u Srbiji u vreme kralja Milana Obrenovića*, in: *Zbornik Matice Srpske za istoriju* 77/78 (2008), S. 225–234, hier S. 231.

„Wegen der Leidenschaft zum Politisieren kann man den Priester überall treffen, nur nicht in der Kirche. Er ist sowohl im Ausschuss des Gemeindegerichts als auch auf der Versammlung dieser oder jener Partei, aber auch im Parlament.“

Darunter litten nicht nur Gottesdienst und Seelsorge, sondern auch das Klima in den Gemeinden – die Priester würden nur von den Gemeindemitgliedern respektiert, die zur selben Partei wie er gehörten. Zwischen den übrigen und dem Priester herrsche dagegen Feindschaft.⁹³

Mit dem Problem entstand – wohl bei einer Minderheit – auch ein Problembewusstsein. Metropolit Josif Cvijović (1878–1957) notierte dazu:

„Seit meiner Jugend hatte ich Sympathien für die Radikalen, aber je älter ich wurde, desto mehr nahm mein parteipolitisches Interesse ab. Schon als Schüler und Seminarist widerte mich der Parteienklüngel an, so dass ich mich gegen eine stärkere Einmischung von Priestern in Parteiangelegenheiten aussprach. Meinen Klassenkameraden sagte ich, dass andere Nationen uns auf alle Arten ausnutzen und hinter unserem Rücken über uns lachen, während wir Serben uns parteipolitisch für Gott-weiß-welche-Ziele bekämpfen und zerreiben. (...) Dennoch schwamm ich als Priester einige Zeit mit im Strom der Parteipolitik.“⁹⁴

Belastend waren auch die gestiegenen Ansprüche, sowohl der Priesters an die Gläubigen als auch umgekehrt. Die Priester begannen, die Laien am ‚reinen Glauben‘ zu messen, die Laien wollten im Priester einen allseitig gebildeten Menschen sehen und waren immer weniger bereit, seine Fehler zu verzeihen. Daher verwundert nicht, wenn junge Priester nach wenigen Dienstjahren frustriert waren. Hoffnungslos mit eigenen und fremden Erwartungen überladen, in der Regel frisch verheiratet und mit kleinen Kindern im Pfarrhaus, zerbrachen sie an der Realität. Ihre materiellen Bedürfnisse stiegen nicht nur mit der Kinderzahl, sondern auch mit ihrem Wunsch, zur lokalen städtischen Elite aufzuschließen. Damit waren Investitionen verbunden, sowohl in den Lebensstil als auch in die Ausbildung der Kinder. Viele Pfarrhäuser überschuldeten sich und junge idealistische Geistliche verwandelten sich in Materialisten. Die politischen Aktivitäten verkamen unter diesen Bedingungen immer mehr zu korrupten Seilschaften, mit fatalen Folgen für das Ansehen des Priesters.⁹⁵ Bildung und Modernisierung hatten dem serbischen Priestertum also nicht mehr Anerkennung, sondern eine äußerst schwierige Lage eingebracht. Statt den Klerus in der neuen Gesellschaft zu verankern, hatte man ihn zu einem Teil der ‚Pseudointelligencija‘ gemacht, was seinem Ansehen sowohl bei den Bauern als auch bei der eigentlichen Bildungselite schadete.

Hinzu kamen neue Konflikte mit den Bischöfen. Die Ablösung der Phanarioten durch einheimische Hierarchen hatte im niederen Klerus die Erwartung geweckt, dass sich jetzt die traditionelle Kluft zwischen weißer und schwarzer Geistlichkeit verringern werde. Dies

93 Anđelković, Sostojanje, a.a.O., S. 437ff. Zur russischen Kritik siehe etwa Michail Čel'cov: *Cerkov' korolevstva serbskago vremeni priobretenija avtokefal'nosti, 1879–1886*, Sankt-Peterburg 1899, S. 245; Ivan Pal'mov: *Pravoslavnyj Vostok v 1893 godu*, Sankt-Peterburg 1894, S. 26, 28.

94 Josif Cvijović: *Iz mog života i rada u parohiji (Sveštenik ne treba da se bavi politikom)*, in: Veljko Đurić Mišina, Radomir Nikčević (Hg.): *Mudri orač njive Gospodnje. Spomenica Josifa Cvijovića, episkopa bitoljskog i mitropolita skopskog*, Cetinje, Leposavić, Beograd 2007, S. 241–251, hier S. 241.

95 Siehe die Artikelserie des Priestermonchs und späteren Patriarchen Varnava Rosić 1906 im *Carigradski glasnik*, zitiert bei Vladislav Majeviski [russ. Originalform Maeviskij]: *Patrijarh Varnava i njegovo doba*, Osijek 1933, S. 107–119.

war aber nicht unbedingt der Fall. Varnava Rosić stellte 1906 fest, mit den phanariotischen Bischöfen sei es für die Priester sogar leichter gewesen, denn außer ein Paar Verbeugungen und den nötigen Schmiergeldzahlungen hätten sie nichts tun müssen, um geweiht zu werden. Jetzt seien sie dagegen nicht mehr mit dem stabilen Gesetz der Korruption konfrontiert, sondern mit Willkürherrschaft. Die Bischöfe bevorzugten die mittelmäßigen Kandidaten, die sich einschmeichelten und ihnen Versprechungen machten, und bestrafte die fähigen. Durch diese Ungerechtigkeiten entstehe Unruhe und ein Priesterproletariat, das der Kirche sehr zu schaffen mache.⁹⁶ Sowohl vor als auch nach 1918 nutzten serbische Bischöfe ihren Einfluss häufig, um Günstlinge zu fördern; das galt nicht nur gegenüber dem Klerus, sondern auch in Politik, Diplomatie, bei Stellenbesetzungen im Staatsdienst u.ä.⁹⁷ Und natürlich verstanden sie es auch, sich selbst zu versorgen. Schon das Fürstentum Serbien hatte 1835 in der Verfassung von Sretenje eine feste staatliche Bezahlung für die Bischöfe eingeführt, wogegen alle Versuche, die Einkommenssituation der Priester zu regeln, bis in die 1930-er Jahre scheiterten.⁹⁸ Dies war umso problematischer, zumal sich die neue Priesterschaft allmählich vom Ackerbau verabschiedete und erwartete, vom geistlichen Beruf auch leben zu können. Ende des 19. Jahrhunderts begann die orthodoxe Priesterschaft, sich in quasi-gewerkschaftlichen Strukturen zusammenzuschließen und geschlossen Forderungen an Bischöfe und Staat zu formulieren – 1889 wurde die ‚Allgemeine Priestervereinigung für das Königreich Serbien‘ gegründet.⁹⁹

In der engeren orthodoxen Elite begann das Nachdenken über die verfahrenere Situation. Die Angehörigen dieser Elite bildeten sich weiter an theologischen Hochschulen fort, in allererster Linie an den geistlichen Akademien Russlands. Nach der Rückkehr traten nicht alle in Kirchendienste ein, einige wurden Wissenschaftler oder Politiker.¹⁰⁰ Andere gingen an das Belgrader Seminar und hoben allmählich dessen Niveau. In der Entwicklung des

96 Majeovski, Patrijarh Varnava i njegovo doba, a.a.O., S. 116f.

97 S. den Einsatz des Belgrader Metropoliten Mihailo für junge Serben, darunter auch für einen Sohn des serbischen Politikers Jovan Ristić. Metropolitan Mihailo bemühte sich, ihnen über seine Verbindung zu Oberprokuror Konstantin Pobedonoscev Stellungen im russischen Staatsdienst zu verschaffen (Briefe Mihailos an Pobedonoscev v. 2.8.1882 (IR XIII No 321) und v. 26.1.1885 (IR XIII No 330). Ganz ähnlich intervenierten in der Zwischenkriegszeit die Patriarchen Varnava und Gavriilo beim jugoslawischen Ministerpräsidenten Milan Stojadinović für Verwandte und Freunde. Bischof Vasilije von Banja Luka führte zwei Jahre lang Korrespondenz mit Stojadinović, bis sein Sohn endlich die gewünschte Notarstelle erhalten hatte (AJ 37–23–182). Um die Interessen ihrer Günstlinge zu vertreten, stellten die Bischöfe sie in der Regel als gute Patrioten dar, als gewissenhafte Mitarbeiter, mitunter wurde auch die Zugehörigkeit zur ‚richtigen‘ Partei hervorgehoben. Beeindruckend ist auch die Bedeutung, die Priester Stevan Dimitrijević, Gründer und langjähriger Dekan der Theologischen Fakultät in Belgrad, für die Karrieren seiner drei Nichten hatte. Sie kamen aus dem makedonischen Skopje zu ihm nach Belgrad und studierten, eine von ihnen ging als Erfinderin einer Verhütungsspirale in die Geschichte der Medizin ein. Vgl. Zorica Peleš: Protas Stevan Dimitrijević – Andeo Božji za Južnu Srbiju (romansirana biografija), Beograd 2001, S. 120, 161.

98 Slijepčević, Istorija, a.a.O., Bd. 2, S. 337ff.; zur Reform der Priesterbezahlung von 1936 siehe S. 205.

99 Aleksov, Religious Dissent, a.a.O., S. 143; Anđelković, Sostojanje, a.a.O., S. 167.

100 Bekanntestes Beispiel ist Politiker und Philosoph Alimpije Vasiljević (1831–1911). Vasiljević schloss 1857 die Kiever Geistliche Akademie ab, wurde Dozent am Belgrader Seminar, dann Professor für Philosophie an der Velika Škola, schließlich deren Rektor. Es folgte eine politische Karriere als Bildungs- und Kirchenminister und als serbischer Gesandter in Sankt Petersburg. Gemeinsam mit ihm studierte in Kiev Pantelija Srećković (1834–1903), einer der ersten serbischen Historiker. Vgl. Svetlana Dančenko: Russko-serbskie obščestvennye svjazi (70–80-e gg. XIX v.), Moskva 1989, S. 73f.

Seminars stellt das Jahr 1900 eine wichtige Zäsur dar – die Schule wurde unter dem Namen ‚Seminar des heiligen Sava‘ (*Bogoslovija Svetog Save*) neu eröffnet, der Fächerkanon stark ausgeweitet, die Ausbildung von vier auf neun Jahre verlängert. Von Dozenten und Professoren wurde nun eine höhere theologische Ausbildung verlangt. Die Schüler mussten mindestens 12 Jahre alt sein, die vierjährige Grundschule absolviert und die Aufnahmeprüfung bestanden haben. Die Unterbringung im Internat wurde zur Pflicht, ein Tribut an das russische Vorbild. Ziel der Reform war, eine breit gebildete Generation von Priestern heranzuziehen. Um einen Dialog mit der modernen Zeit zu ermöglichen, wurden moderne Fremdsprachen in den Lehrplan eingeführt. Das theologische Niveau wollte man heben, indem man die alten Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein in den Lehrplan aufnahm.¹⁰¹ Der 1905 ernannte Rektor Stevan Veselinović, Absolvent der Kiever Geistlichen Akademie, bemühte sich sehr um die Schule, was im Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg durchaus spürbar wurde.¹⁰²

Es waren nicht zuletzt Absolventen des so reformierten Belgrader Seminars, die den antiwestlichen Diskurs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelten. Sie qualifizierten sich an den russischen Akademien weiter, die selbst von Veränderung ergriffen waren und sich dabei von westlichen säkularen Vorbildern entfernten. Die Prämissen des westlichen Bildungswesens, vor allem der vergleichsweise hohe Rang menschlicher Vernunft gegenüber dem Glauben und die Akademisierung des Theologiestudiums, stellten diese späten Russland-Schüler mit Vehemenz in Frage. Dennoch blieb ein echter Aufstand gegen die säkulare Elite aus, solange die ‚nationale Befreiung‘ als große gemeinsame Vision diente. Westler wie Antiwestler waren voll in dieses Projekt eingespannt und kooperierten relativ reibungsarm. Als die nationale Vision allerdings 1918 Wirklichkeit wurde, brach ein offener Konflikt aus. Davon wird in diesem Buch noch ausführlich die Rede sein.

2.4 Theologische Bildungswege

Über die Rolle Russlands auf dem Balkan ist in der Geschichtswissenschaft schon viel geschrieben worden. Dabei ging es in der Regel um das Spannungsfeld zwischen panslawisch-christlicher Befreierrhetorik und Großmachtinteressen, gelegentlich auch um das wechselseitige, durchaus widersprüchliche Verhältnis zwischen der russischen und der Balkanelite. Was allerdings bislang fehlt, ist eine adäquate Würdigung des Bildungstransfers von Russland auf den Balkan und der dabei vermittelten Wertvorstellungen. Bei der säkularen Elite fällt die ‚russische Schule‘ nicht besonders ins Gewicht. Russland galt im Allgemeinen nicht als Vorbild für eine gelungene Modernisierung, sondern als ein mächtiges ‚Bruderland‘ mit einer Menge eigener Schwierigkeiten. Für das Auslandsstudium bevorzugte man den deutschsprachigen Raum, und hier vor allem die naheliegenden Universitäten der Habsburgermonarchie. Auch politische Großereignisse wie etwa die tiefe

101 Zur Entwicklung des Belgrader Priesterseminars s. Novaković, *Osnivanje bogoslovije*, a.a.O.; *Bogoslovija Svetoga Save*, *Izveštaj za školsku 1927/28 godinu*, S. 3f.; *Izveštaj za školsku 1935/36 godinu*, S. 4–6 (AJ 66–1104–1434). Interessant sind auch zwei leider nie veröffentlichte Arbeiten serbischer Studenten in Russland, z.B. Anđelković, *Sostojanje*, a.a.O., S. 156, 267f., 399–402, oder Ljubomir Vidaković (serb. Namensform Vidaković): *Istorija i nastojašćee ustrojstvo pravoslavnoj crkvi v korolevstve Serbii – studenčeskaja rabota*, Geistliche Akademie Moskau 1906, in: RGB f. 172 kart. 204–2, S. 242f.

102 Puzović, *Srpska pravoslavna crkva*, Bd. 2, S. 205.

Entfremdung zwischen Serbien und Österreich-Ungarn nach dem Belgrader Putsch von 1903 wirkten sich nur langsam und abgeschwächt auf die Studentenströme aus. Die Karadorđević-Dynastie und Nikola Pašićs Radikale Volkspartei (*Narodna Radikalna Stranka*) orientierten sich jetzt ganz eindeutig an Petersburg und Paris, dennoch wurden zwischen 1903 und 1914 nur 17,4 % der staatlichen Stipendiaten nach Frankreich und 7,5 % nach Russland geschickt, 66,4 % dagegen nach Österreich-Ungarn und Deutschland. Die Zahl der serbischen Studenten in Paris stieg zwar kontinuierlich an, aber erst 1913/14 studierten mehr Serben in Frankreich als in Deutschland. Die Wahl des Studienortes folgte praktischen Erwägungen, entscheidend waren geographische Nähe und die Qualität der Ausbildung.¹⁰³

Das ist bemerkenswert, zumal sich die russische Politik durchaus Mühe gab gegenzusteuern. Seit 1857 versuchte die Petersburger Regierung, durch administrative Erleichterungen möglichst viele Studenten vom Balkan an die russischen Hochschulen zu locken und so die serbische, bulgarische und montenegrinische Elite dauerhaft an Russland zu binden. Die Hürden der Aufnahmeprüfungen wurden gesenkt, und die in den 1860-er Jahren entstandenen Slawischen Wohltätigen Komitees vergaben großzügig Stipendien. Dennoch waren die russischen Universitäten nur schwach frequentiert – an der Moskauer Universität gab es zwischen 1851 und dem Ersten Weltkrieg insgesamt 33 Studenten aus Serbien und anderen südslawischen Ländern (außer Bulgarien), ähnlich sah die Situation in Petersburg aus, dazu kamen noch einige Studenten in Odessa.¹⁰⁴

Für die serbische Intelligencija war Russland damit vor allem ein Land des Hörensagens, das über die russische Literatur, über den politischen Diskurs und nicht zuletzt über den jahrhundertealten, mündlich tradierten Russland-Kult wahrgenommen wurde. Hierin bestand ein bedeutender Unterschied zur bulgarischen Elite, die vor Erlangung der Unabhängigkeit am häufigsten in Russland, ferner in Frankreich und im Osmanischen Reich studierte und erst danach verstärkt unter deutschen sowie österreichischen Einfluss geriet.¹⁰⁵

Einen Sonderfall stellte dagegen die militärische und mehr noch die geistliche Elite des jungen Serbiens dar. Zwischen 1882 und 1914 schickte das serbische Kriegsministerium 29 % seiner Auslandsstipendiaten an eine russische Militärakademie – weniger als nach Österreich-Ungarn (41 %), aber immerhin.¹⁰⁶

Im höheren orthodoxen Klerus war die russische Orientierung noch dominanter.¹⁰⁷ Zählt man Bischöfe aus dem gesamten serbischen Siedlungsgebiet, die zwischen 1850 und den

103 Trgovčević, *Planirana elita*, a.a.O., S. 40, 44, 61, 221.

104 Ebd., S. 43.

105 Atanas Stamatov: *Paradoxes in the Bulgarian Reception of European Philosophical Thought*, in: *Studies in East European Thought* 53 (2001) 1–2, S. 3–19, hier S. 5; Trgovčević, *Planirana elita*, a.a.O., S. 5.

106 Errechnet nach Trgovčević, *Planirana elita*, a.a.O., S. 53.

107 Die im folgenden angeführten Zahlen sind errechnet nach einem Nachschlagewerk bischöflicher Biografien, das die serbischen Hierarchen vom 9. bis ins späte 20. Jahrhundert enthält, unter Ausschluss der zum Zeitpunkt der Veröffentlichung (1996) noch lebenden Bischöfe (Sava, episkop šumadijski: *Srpski jerarsi od devetog do dvadesetog veka*, Beograd usw. 1996). Für die Auswertung wurden nur jene Bischöfe einbezogen, die in der Zeit zwischen 1850 und den frühen 1990-er Jahren ein Bischofsamt innehatten. Bei einigen Bischöfen vorrangig griechischer Abstammung, die bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein Oberhirten der osmanisch beherrschten Gebiete Kosovo,

1990-er Jahren einer Eparchie vorstanden, so haben zwar auf den ersten Blick ‚nur‘ 28 von 139 Bischöfen an russischen geistlichen Akademien studiert (20 %). Wenn man aber berücksichtigt, dass das Russlandstudium nur bis 1918 überhaupt möglich war und dementsprechend alle nach 1900 Geborenen aus der Rechnung ausschließt, so erhöht sich das Kontingent schon auf knapp 24 %. Wirklich beeindruckend wirkt der russische Faktor aber erst, wenn man den hohen Anteil von Bischöfen berücksichtigt, die überhaupt nie an einer regulären Hochschule Theologie studiert haben. Von den 109 Bischöfen, die seit 1850 amtierten und vor 1900 geboren waren, waren das immerhin 66 (61 %). Nur 43 Bischöfe hatten also eine theologische Hochschule besucht, und hier, innerhalb dieser intellektuellen Bischofselite, dominierten ganz eindeutig die ‚russischen Schüler‘ (*ruski đaci*) – sie machten 28 Personen bzw. 65 % aus. Der Rest verteilte sich in etwa gleichmäßig auf die theologischen Fakultäten im habsburgischen Czernowitz (9 Bischöfe bzw. 21 %) und Athen (7 Bischöfe bzw. 16 %). Eine weitere Minderheit (6 Bischöfe bzw. 14 %) hatte auch an heterodoxen theologischen Fakultäten studiert, meist vor oder nach dem Besuch einer orthodoxen Hochschule.¹⁰⁸

Die Übrigen, die nie eine theologische Hochschule von innen gesehen hatten, waren vom Format her äußerst verschieden und lassen sich in mehrere Gruppen einteilen:

1. *Bischöfe ohne jegliche formale Qualifikation*. Außerhalb der habsburgischen Territorien konnte es noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts vorkommen, dass Bischöfe ohne formale Ausbildung in ihr Amt gelangten, also nur eine elementare Alphabetisierung in einem Kloster oder in einer Grundschule erhalten hatten (12 Fälle bzw. 11 % der vor 1900 geborenen Bischöfe insgesamt).
2. *Absolventen von Priesterseminaren*. Vertreter dieser ‚mittleren‘ Laufbahn konnten bis 1918 problemlos in ein Bischofsamt kommen, wogegen danach durch die Gründung der Belgrader Theologischen Fakultät der Hochschulabschluss zur Regel wurde. Hinter dem Begriff ‚Seminausbildung‘ verbergen sich keineswegs homogene Inhalte, im Gegenteil war das Niveau von Seminar zu Seminar unterschiedlich. So galt das Priesterseminar im habsburgischen Karlowitz als traditionsreichstes und stärkstes serbisches Seminar in der Habsburger Monarchie¹⁰⁹, hatte also Vorrang vor der kurzlebigen ‚Klerikal-schule‘ (*klirikalna škola*) in Šibenik (1833–1841), die dann bald nach Zadar umzog.¹¹⁰ Seit 1906 verstand sich das Karlowitzer Seminar gar als Hochschule.¹¹¹ Das Nachsehen

Makedonien, Bosnien-Herzegovina, Sandžak Novi Pazar und der Region um Niš waren, sind keine Bildungsdaten angeführt; sie wurden daher in der Zählung nicht berücksichtigt. In der folgenden Statistik geht es um den Hochschulbesuch, nicht den Abschluss.

- 108 Die wichtigste unter den heterodoxen Fakultäten waren Anfang des 20. Jahrhunderts die Altkatholische Fakultät Bern und die Anglikanische Fakultät in Oxford. Außerdem gab es einen Absolventen der Katholischen Fakultät Olmütz (den Tschechen und ehemals katholischen Konvertiten Gorazd Pavlík), einen Hörer der Berliner Theologischen Fakultät (Dositej Vasić) und einen ehemaligen Studenten der theologischen Fakultäten von Jena und Tübingen (Nikanor Ružičić). Vgl. Vuković, Srspski jerarsi, a.a.O.
- 109 Zur Entwicklung des Seminars in Karlowitz vgl. Slijepčević, *Istorija*, a.a.O., Bd. 2, S. 199–202.
- 110 Vgl. Nikodim Milaš: *Pravoslavna Dalmacija*, *Istorijski pregled*, Beograd 1989 (Erstausgabe 1901), S. 544–546.
- 111 Die habsburgischen Behörden betrachteten Karlowitz auch nach 1906 als Seminar. Erst seit den 20-er und frühen 30-er Jahren wurden das späte Karlowitzer Seminar (ebenso wie das Seminar von Zadar) nachträglich als Hochschulen anerkannt. Zu diesem Zeitpunkt existierten beide Schulen nicht

hatten auch die bosnischen Seminare in Banja Luka (1866–1875) und Reljevo/Sarajevo (1882–1941)¹¹². Überlegen war Karlowitz auch dem Seminar von Belgrad, wobei sich dieser Unterschied Anfang des 20. Jahrhunderts verringerte (s.o.). Keinen besonders hohen Rang hatte Cetinje¹¹³, etwas besser stand es um das Seminar von Prizren.¹¹⁴ Einen hohen Status besaß die Theologische Schule des Ökumenischen Patriarchats auf der Ägäisinsel Chalki.¹¹⁵ Insgesamt zählte die Gruppe 18 Personen (17 %), von denen die überwiegende Zahl an den ‚besseren‘ Seminaren studiert hatte (6 Personen in Chalki, 6 in Karlowitz).

3. *Absolventen säkularer akademischer Fächer, die ihre theologische Ausbildung vorher oder hinterher im Priesterseminar erwarben.* Dieses Modell war typisch für die Hierarchen der Metropole Karlowitz, wobei die säkularen Studien fast immer in den Fächern Jura und/oder Philosophie absolviert wurden. Die besuchten Universitäten lagen meist in Österreich-Ungarn, an erster Stelle Budapest, gefolgt von Zagreb. Dieser Bildungsweg illustriert einerseits das verweltlichte Bildungsverständnis der habsburgischen Prälaten. Andererseits hatte er einen politischen Hintergrund – das Bestreben Österreich-Ungarns, russophile Theologen möglichst nicht in die Hierarchie aufsteigen zu lassen und die Zahl der habsburgischen Serben an den russischen geistlichen Akademien klein zu halten. Auch in der Zwischenkriegszeit gab es noch derartige Bildungskarrieren, wenn auch weitaus seltener; das säkulare Fach wurde jetzt meist an der Universität Belgrad studiert.
4. *Akademisch gebildete Bischöfe, die kein Priesterseminar besucht hatten, sondern direkt vom Gymnasium an die Universität kamen und dort ein säkulares Fach studierten.*

mehr. Zadar wurde 1920 an Italien angeschlossen, in Karlowitz zog im selben Jahr das Belgrader Priesterseminar ein. Vgl. Aleksandar Raković: *Inicijative za sticanje visokoškolskog statusa Karlovačke bogoslovije*, in: *Srpska teologija u dvadesetom veku*, Bd. 3, Beograd 2008, S. 150–159.

- 112 Zur Geschichte des Seminars von Banja Luka s. Miodrag Vulin: *Prva srpsko-pravoslavna bogoslovija u Bosni (1866–1875)*, in: *Naša škola* 42 (1991) 5–6, S. 366–386. Zur österreichischen Neugründung, die im folgenden mehrmals zwischen Sarajevo und dem nahe gelegenen Dorf Reljevo pendelte, siehe Predrag Puzović: *Sarajevska bogoslovija 1882–2002*, Srbinje 2003.
- 113 Zum Seminar von Cetinje s. Pavle Kondić: *Cetinjska bogoslovija i njeno duhovno-prosvetno zračenje, 1863–1945*, Cetinje 2005;
- 114 Zum Seminar in Prizren s. Vladimir Boban: *Prizrenska bogoslovija*, Niš 2007. Das Seminar wurde vom örtlichen russischen Konsulat protegiert. Hier wurden die Nachwuchspriester mit Hinblick auf spätere serbische Propaganda im Osmanischen Reich ausgebildet. Man bemühte sich daher, auch Kandidaten für die Patriarchatsschule in Chalki zu qualifizieren und erteilte daher Griechischunterricht (Bataković, *Dečansko pitanje*, a.a.O. S. 441; Radić, *Život u vremenima*, a.a.O., S. 47).
- 115 Die 1844 gegründete Lehranstalt fungierte bis 1899 als dreijähriges Seminar mit vorgeschaltetem klassischem Gymnasium, danach bis zur Schließung 1923 als fünfjährige Geistliche Akademie. Die sechs hier erwähnten Absolventen durchliefen nur das Seminar, nicht die Akademie. Drei Bischöfe der jüngeren Generation besuchten erst die Schule von Chalki und studierten danach an der Theologischen Fakultät von Athen. Zu Chalki vgl. Athanasie [Athanasios] Angelopoulos: *Religious, Educational and National Symbiosis of Greeks and Serbs in Southern Serbia Under the Jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate (Second Half of the 19th Century)*, in: *Greek-Serbian Cooperation, 1830–1908, Collection of Reports from the Second Greek-Serbian Symposium, 1980*, Belgrade 1982, S. 125–135, hier S. 127–129; *The Holy Theological School of Halki*, <http://www.ec-patr.org/mones/chalki/english.htm>, Download 5.05.2007.

Diese kleine Minderheit bestand aus zwei Bischöfen im Habsburgerreich, darunter dem Karlowitzer Patriarchen Josif Rajačić (1787–1861).¹¹⁶

Wie die Analyse zeigt, ging die serbische religiöse Elite bei ihrer Modernisierung seit Mitte des 19. Jahrhunderts einen anderen Weg als die Mehrheit der säkularen Gebildeten. Das gilt besonders für den (post-)osmanischen Raum. Anders als bei den säkularen Fächern zählten nicht nur Wissensvermittlung und andere pragmatische Kriterien. Die Belgrader Metropole, die einen Großteil des Austauschs organisierte, wollte neben Bildung auch moralisch-religiöse Erziehung und orthodoxe Reinheit vermittelt sehen. Daher war ein Studium an nichtorthodoxen theologischen Fakultäten nur als Zusatzqualifikation denkbar. Mag dies noch als Selbstverständlichkeit erscheinen, so verwundert auf den ersten Blick die unterschiedliche Popularität der orthodoxen Hochschulen. Denn hier gab es neben den russischen geistlichen Akademien zwei geographisch näherliegende Angebote – die 1837 gegründete Theologische Fakultät Athen und die seit 1875 bestehende Theologische Fakultät Czernowitz. Doch beide wurden nur schwach genutzt.

Im Falle des griechischen Angebots haben mehrere Faktoren eine Rolle gespielt. An erster Stelle wäre die Sprachbarriere zu nennen. Sie war weitaus höher als beim Russischen; selbst das Deutsche und Französische wurden in der Regel schneller erlernt, da es sich hier um moderne Standardsprachen handelte. Im Griechischen herrschte dagegen Diglossie zwischen gesprochener Volkssprache und der sakralisierten mittelalterliche ‚Reinsprache‘ (*katharevousa*). Genau genommen handelte es sich um zwei verschiedene Sprachen. Gerade bei den Theologen spielte die Reinsprache eine große Rolle, sie war das Medium für den schriftlichen Teil des Studiums. Für die mündliche Kommunikation wurde dagegen die Volkssprache benötigt, für theologische Auseinandersetzung mitunter auch eine Mischform. Sowohl die angehenden serbischen Seminaristen in Chalki als auch die serbischen Studenten in Athen mussten sich oft jahrelang auf die Aufnahmeprüfung vorbereiten, wobei der Spracherwerb die meiste Energie verschlang.¹¹⁷

Angesichts dieser Anstrengungen ist verständlich, warum ein Theologiestudium im griechischen Raum die Ausnahme blieb. Dass Athen und Chalki überhaupt angesteuert wurden, hing oft mit politisch-taktischen Erwägungen zusammen. Dies gilt vor allem für die Zeit seit 1870, als das Bulgarische Exarchat entstand. Es wurde durch ein Ferman des Sultans garantiert, vom Ökumenischen Patriarchat allerdings heftig als schismatische Organisation bekämpft. Ein 1872 zusammengerufenes Konzil aller griechischen orthodoxen Kirchen verurteilte das Exarchat wegen ‚Phyletismus‘, d.h. weil es das ethnische Prinzip und nicht das Staatsterritorium zur Grundlage kirchlicher Organisation erhoben hatte.¹¹⁸ Von Beginn an umfasste das Exarchat auch Territorien, auf die Serbien Anspruch erhob. Seit dem Berliner Kongress gehörte auch Vardar-Makedonien dazu, neben Kosovo das Hauptziel der serbischen Südexpansion. Da der Phanar die Exarchisten nicht anerkannte,

116 Auch der berühmte Karlowitzer Metropolit Stefan Stratimirović (1757–1836) blickte auf einen derartigen Bildungsweg zurück; da er vor Mitte des 19. Jahrhunderts verstarb, wurde er nicht in Statistik aufgenommen.

117 Radić, *Život u vremenima*, a.a.O., S. 48ff.; zur Diglossie s. Tornow, *Abendland und Morgenland*, a.a.O., S. 71f.

118 Vgl. Hans-Dieter Döppmann: *Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2006, S. 51f.; Ernst-Christoph Suttner: *Der bulgarische Phyletismus – ein geistliches oder ein weltliches Thema*, in: *Ostkirchliche Studien* 48 (1999) 4, S. 299–305.

erhielt es kirchliche Parallelstrukturen aufrecht, so dass Vardar-Makedonien im späten 19. Jahrhundert immerhin neun Bistümer hatte – fünf exarchistische und vier griechische. In dieser Situation entwickelte sich eine taktische Zusammenarbeit zwischen Serbien und dem Ökumenischen Patriarchat. Um den eigenen Rückhalt in der slawischen Bevölkerung zu verbessern, nahm das Patriarchat bereitwilliger serbische Kleriker an; diese benutzten den Schutzschild der griechischen Kirche, um mehr oder weniger verdeckt Propaganda für Serbien zu betreiben. In diesen Zusammenhang gehören die serbischen Theologiestudenten an griechischen Schulen – sie sollten über ihr Studium Kontakte in den griechischen Raum aufnehmen, Vertrauen in der griechischen Kirche gewinnen, um schließlich die Serbisierung der griechischen Kirchenstrukturen vorantreiben zu können. Diese Linie galt auch im Kosovo, das wie Makedonien bis 1913 unter osmanischer Herrschaft verblieb. Hier, wo der bulgarische Faktor entfiel, war die Neubesetzung des Bischofsstuhls von Prizren ein sensibler diplomatischer Akt, an dem sich nicht nur das Ökumenische Patriarchat und die Metropole Belgrad, sondern auch die serbische, montenegrinische, russische und osmanische Diplomatie beteiligten.¹¹⁹ Die ersten serbischen Bischöfe der Diözese Raška-Prizren im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, Dionisije Petrović und Nićifor Perić, hatten beide die Schule von Chalki absolviert.

Doch über gelegentliche Entsendungen aus Opportunität kam dieser Austausch nicht hinaus. Negativ wirkte sich das Imageproblem der griechischen Orthodoxie aus – sie wurde mit dem verhassten Phanariotenum assoziiert. Bei der seit 1833 autokephalen Kirche von Hellas war das nicht ganz so wie im Falle Konstantinopels, aber auch ihr haftete ein Hauch dekadenter Bürgerlichkeit an. Die Bezeichnung ‚Grieche‘ galt als Synonym für ‚Städter‘ und ‚Kaufmann‘, und auf ihn bezog sich sozialer Neid – man warf ihnen unverdienten Reichtum, Opportunismus, Schmeichelei bei den Mächten dieser Welt vor, vor allem den Osmanen und Westeuropäern. Angesichts der sozialen Schere konnte die Orthodoxie kein verbindendes Element darstellen. Das Griechenbild in der serbischen Literatur beinhaltete zwar ausgesprochen orthodoxe Züge, aber zwischen der ‚bürgerlichen‘ Frömmigkeit der Griechen/Zinzaren und der serbischen Volksreligiosität klafften Welten. Selbst die städtischen Serben, die ansonsten das griechisch-zinzarische Bürgertum zum Vorbild nahmen, lehnten die kirchlichen Sitten ihrer griechischen Nachbarn oft ab.¹²⁰

Insgesamt hatte das griechische Geistesleben den Balkanslawen zwar mehr zu bieten als das heimische intellektuelle Milieu – aber eine ‚zündende Idee‘, vergleichbar mit der Slawophilie in Russland fehlte. Die beiden großen griechischen Konkurrenzideen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die imperiale *megali idea* einerseits und der griechische Ethnonationalismus andererseits, waren vom Gefühl kultureller, wenn nicht gar biologischer Überlegenheit des Griechentums geprägt und daher für Nichtgriechen unattraktiv. Serbische Intellektuelle träumten zwar immer wieder von einem antiosmanischen Bündnis der

119 Angelopoulos, Religious, educational and national symbiosis, a.a.O., S. 125f.; Bataković, Dečansko pitanje, a.a.O., S. 58f., 69f.

120 Slavenko Terzić: Srbija i Grčka (1856–1903), Borba za Balkan, Beograd 1992, S. 26, 28, 30, 75; Jovanka Dorđević Jovanović: Grci u Beogradu, in: Biljana Sikimić (Hg.): Skrivene manjine na Balkanu, Beograd 2004, S. 157–175, hier S. 164ff., 170. Wie sehr sich der serbische und der russische Griechenstereotyp ähnelten, zeigt ein Blick in Ekkehard Krafts Studie „Moskaus griechisches Jahrhundert, Russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluss 1619–1694“ (Stuttgart 1995, S. 47–53).

Balkanvölker, stellten sich dieses aber als gleichberechtigt vor. Außerdem schlossen sich die Geschichtsbilder aus – die Griechen bezogen ihre nationalen Wiedergeburtspäne auf Byzanz, die Serben auf das Reich Stefan Dušans, das Byzanz hatte beerben wollen. So interessierten sich Griechen und Serben nur wenig füreinander, in den Nationalprogrammen kam die jeweils andere Nation kaum vor.¹²¹

Aufschlussreich ist der Fall des Mönchs Firmilijan Dražić, der als erster serbischer Hierarch in den 1870-er Jahren an der Athener Theologischen Fakultät studierte. Dražić war nicht ohne politische Motive nach Athen geschickt worden – Serbiens Premier Jovan Ristić erwartete von ihm Informationen über die inneren Zustände in Griechenland. Dražić erfüllte die Erwartungen und schickte Berichte an Ristić, in denen er Griechenland als klientelistisch und korrupt beschrieb. Die griechische Armee skizzierte er äußerst negativ, überhaupt seien die Griechen als Kaufleute und nicht als Krieger geboren. Ihr Patriotismus sei vor allem verbaler Natur und gründe sich hauptsächlich auf merkantile Interessen, denn ein großer Staat sei auch ein großer Markt. Die Griechen, so Firmilijan, glaubten an Wissenschaft und Kultur statt an den Krieg. In einigen Punkten verwies der Nachwuchstheologe aber auch auf griechische Verdienste. So seien den Griechen „bei allem Hass auf die Slawen“ Serben und Montenegrinern gegenüber noch relativ aufgeschlossen, an den Montenegrinern schätzten sie den Heldenmut, an den Serben die Nichteinmischung im Osten. Viel hielt Dražić auch vom Niveau der Athener Universität, an der zu seiner Zeit 2028 Griechen, drei Rumänen, zwei Russen und ein Serbe (er selbst) studierten. Man könne Belgrad von der Urbanität her überhaupt nicht mit Athen vergleichen, und insgesamt sei Griechenland viel reicher und fortschrittlicher als Serbien. Seine ambivalente Haltung fasste Dražić so zusammen:

„Es ist eine bittere Wahrheit, dass die Griechen große Egoisten sind, listig und extrem ruhm-süchtig, sowie militärisch schlecht vorbereitet; aber sie sind trotz allem Griechen (...) Es ist wahr, dass sie Sympathien für uns haben und daher in Serbien als Bündnispartner und Freunde immer willkommen sind.“¹²²

1902 wurde Firmilijan, nicht zuletzt aufgrund seiner griechischen akademischen Prägung, vom Ökumenischen Patriarchat zum ersten serbischen Bischof von Skopje bestimmt.

Aus der Sicht Metropolit Mihailos, der in den Nachwuchstheologen eine anti-säkulare Gegenelite sehen wollte, hatte Athen einen entscheidenden Nachteil: Theologie wurde hier an einer *Fakultät* studiert, nicht an einer geistlichen Akademie. Die Theologiestudenten waren damit Teil der Universität und weitgehend in die profane Welt integriert. Typisch für die Athener Fakultät war die laikal ausgerichtete Professorenschaft. Priester und Mönche im Professorenrang hatten einen geringeren Anteil als in Russland. Internate waren nicht zwingend, so dass die ‚Verkirchlichung‘ der Studenten eine insgesamt geringere Bedeutung spielte.¹²³

121 O. E. Petrunina: ‚Velikaja ideja‘ i geopolitičeskaja situacija na Balkanach na rubeže XX–XXI vv., in: G. Ju. Semigin (Hg.): Nacional’naja ideja – istorija, ideologija, mif, Moskva 2004, S. 352–382, hier S. 376–380; Gustav Auernheimer: Fallmerayer, Huntington und die neugriechische Identität, in: Süd-osteuropa 47 (1998) 1–2, S. 1–17; Terzić, Srbija i Grčka, a.a.O., S. 67–72, 377–381.

122 Terzić, Srbija i Grčka, a.a.O., S. 232–236.

123 Spyros N. Troianos: Staatskirchenrechtliche Kontextualität der theologischen Fakultäten in Griechenland, in: Adrian Loretan (Hg.): Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten, Rechtliche

Gegen Athen sprach auch, dass sich die Kirche von Hellas innenpolitisch in einer ähnlich problematischen Situation befand wie die Serbische Orthodoxe Kirche. In beiden Ländern war die Orthodoxie Staatskirche, hatte aber begrenzte Entfaltungsmöglichkeiten und wurde von den Behörden strikt kontrolliert. Die westlich gebildeten Eliten sahen in der Orthodoxie vor allem ein Instrument ihres säkularen Nationalismus, wollten von kirchlicher Eigeninitiative oder gar von innerer Mission nichts wissen. Man konnte einander also wenig geben.¹²⁴

Die 1875 gegründete Theologische Fakultät Czernowitz in der habsburgischen Bukowina war aus anderen Gründen heikel. Hier studierten vor allem Rumänen und Ukrainer, aber auch Serben aus der Karlowitzer Metropole, Dalmatien und Bosnien-Herzegowina. Die Fakultät hatte unter anderem den politischen Zweck, eine autochthone orthodoxe Elite im Habsburgerreich heranzubilden; den Nachwuchstheologen sollte ein Angebot gemacht werden, um sie so vom Studium in Russland abzuhalten. Auf diese Weise hoffte der Wiener Hof, die Ausbreitung panslawistischer Ideen bremsen zu können. Den serbischen Rusophilen war die Theologische Fakultät Czernowitz deshalb zutiefst suspekt.¹²⁵

Innerhalb der Kirche war sie den Anhängern des Akademiemodells zu weltlich. Die Czernowitzer Fakultät war vom Geist des Josephinismus, von Aufklärung und religiöser Toleranz geprägt. Einen großen Stellenwert hatte die Allgemeinbildung, so dass die Absolventen tendenziell eher ein säkulares Profil erwarben. Auch waren katholische Einflüsse schwer vermeidbar. Die begabtesten Studenten erhielten die Möglichkeit, theologische Ergänzungsstudien an anderen, in der Regel katholischen Fakultäten zu absolvieren. Die Czernowitzer Universität besaß neben der theologischen auch eine juristische und eine philosophische Fakultät, an denen ausschließlich auf Deutsch unterrichtet wurde und wo die katholischen Professoren weitaus in der Mehrheit waren. An der theologischen Fakultät waren rumänische Professoren und Studenten das dominierende Element, gefolgt von den Ukrainern. Da die Ukrainer die vollkommene Romanisierung der Fakultät befürchteten, konnte sich das Deutsche in den Fächern Kirchengeschichte und –recht als ‚neutrale‘ Unterrichtssprache behaupten. Auf Rumänisch wurden alt- und neutestamentliches Bibelstudium und –exegese, Fundamentaltheologie, Dogmatik und Moralthologie unterrichtet, wogegen praktische Theologie seit 1897 auch auf Ukrainisch studiert werden konnte. Begabte Studenten profitierten sehr von der Czernowitzer Mischung – sie hatte im späten 19. Jahrhundert zweifellos das ‚europäischste‘ Profil unter den orthodoxen Hochschulen.¹²⁶ Der

Situation und theologische Perspektiven, Münster 2004, S. 163–172; zu Metropolit Mihailos Widerstand gegen das Fakultätsmodell s. Vladan Perišić: Teološki fakultet, pro et contra, in: Bogoljub Šijačić (Hg.): Srpska teologija u dvadesetom veku, Istraživački problemi i rezultati, Zbornik radova naučnog skupa, Bd. 2, Beograd 2007, S. 50–59, hier S. 57.

124 Charles Frazee: Church and State in Greece, in: John T. Koumoulides (Hg.): Greece in Transition, Essays in the History of Modern Greece 1821–1974, London 1977, S. 128–152, hier S. 130–133.

125 Emanuel Turczynski: Entwicklung und Bedeutung der Universität Czernowitz, Sonderdruck ohne Ort und Datum, S. 114; Majeovski, Srpski patrijarh Varnava, a.a.O., S. 41.

126 Emanuel Turczynski: The Role of the Orthodox Church in Adapting and Transforming the Western Enlightenment in Southeastern Europe, in: East European Quarterly 9 (1975), S. 415–440, hier S. 426; ders.: Entwicklung und Bedeutung der Universität Czernowitz, S. 113f.; Hannelore Burger: Das Problem der Unterrichtssprache an der Universität Czernowitz, in: Ilona Slawinski, Joseph P. Strelka (Hg.): Glanz und Elend der Peripherie, 120 Jahre Universität Czernowitz, Frankfurt a.M. usw. 1998, S. 65–81, hier S. 76f.; Vasyľ Botušans'kyj, Halyna Čajka: Die Studenten der Universität

in Kiev ausgebildete Theologe Čedomir Marjanović warf den serbischen Czernowitz-Alumni in den 1930-er Jahren allerdings vor, ihre theologische Bildung habe unter der sprachlichen Situation gelitten – ihr Rumänisch habe nicht ausgereicht, um theologischen Vorlesungen zu folgen. Deshalb seien sie auf die zweite Unterrichtssprache Deutsch angewiesen gewesen, in der vor allem katholische Lehrmaterialien zur Verfügung standen.¹²⁷

Die Antipathien gegen Czernowitz rührten nicht zuletzt aus der Rolle der Fakultät in der ‚Habsburgisierung‘ Bosnien-Herzegowinas. Nach der Annexion von 1878 weigerte sich die Wiener Regierung, die neugewonnenen orthodoxen Diözesen an die Metropole Karlowitz anzugliedern. Auf diese Weise sollte verhindert werden, dass die orthodoxe Kirche zu einer noch mächtigeren Fürsprecherin serbischer nationaler Ansprüche würde. Stattdessen schloss man ein Konkordat mit dem Ökumenischen Patriarchat ab und begann, die bislang von Phanarioten gehaltenen Bistümer mit Serben zu besetzen. Die so serbisierte Kirche sollte allerdings *loyal* sein, Einflüsse aus der Metropole Karlowitz, vor allem aber aus Serbien und Russland waren unerwünscht. Der Czernowitzer Fakultät kam dabei eine Schlüsselrolle zu: Als die Wiener Regierung 1882 die Neugründung eines serbisch-orthodoxen Seminars im bosnischen Dorf Reljevo gestattete, wurden als Dozenten überwiegend Absolventen der Fakultät von Czernowitz angestellt. Aus der Sicht Belgrads galten damit beide Schulen als problematisch; sie standen in Verdacht, österreichische Spione oder gar Krypto-Katholiken auszubilden.¹²⁸

Czemowitz zur Zeit der österreichisch-ungarischen Monarchie (1875–1918), in: Glanz und Elend der Peripherie, a.a.O., S. 147–155, hier S. 150; Rudolf Wagner: Vom Halbmond zum Doppeladler, Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Bukowina und der Czernowitzer Universität ‚Francisco-Josephina‘, Augsburg 1996, S. 66, 109; Aleksov, Religious Dissent, a.a.O., S. 147.

127 Čedomir Marjanović: Pitanje o religioznom obrazovanju u našim srednjim školama, Beograd 1931, S. 63.

128 Puzović, Sarajevska bogoslovija, a.a.O. S. 27; Bataković, Dečansko pitanje, a.a.O., S. 65ff., 105.

II Das russische Vorbild

1 Serbien und das russische Paradigma

1.1 Die Slawophilen – Kinder des Westens und Antiwestler

Der Begriff ‚Slawophile‘ wird häufig schwammig verwendet. Mal sind romantische Slawenfreunde in- und außerhalb Russlands gemeint, mal verschiedene russische Strömungen, die eine Gegnerschaft gegenüber dem Westen gemeinsam haben (konservative Protagonisten des zaristischen Regimes, Eurasier, Slawophile), mal werden Slawophile mit den russischen Panslawisten des späten 19. Jahrhunderts in einen Topf geworfen, denen es vor allem um die politische Führungsrolle Russlands unter den Slawen ging.¹ Ein derart weiter Begriff ist analytisch wenig tauglich. Besser ist, zu den Wurzeln zurückzugehen und sich auf eine Handvoll Intellektueller zu konzentrieren, die außenstehende Zeitgenossen erstmals als ‚Slawophile‘ (*slavjanofily*) bezeichneten. Danach wären die wichtigsten Slawophilen Aleksej Chomjakov (1804–1860), die Brüder Ivan (1806–1856) und Petr (1808–1856) Kireevskij, die Brüder Konstantin (1817–1860) und Ivan Aksakov (1823–1886) sowie Jurij Samarin (1819–1876). Da die bedeutendsten und selbstständigsten unter ihnen – Aleksej Chomjakov und Ivan Kireevskij – die 1860-er nicht mehr erlebten, müssen die 1830-er bis 50-er Jahre als Kernzeit der Slawophilen angesehen werden.² Danach evolvierte die Bewegung zunehmend in Richtung Panslawismus. Der bedeutendste panslawistische Ideologe Nikolaj Danilevskij (1822–1885) verflachte die vorher so wichtigen philosophischen, anthropologischen und theologischen Fragen zu simplen, biologistisch aufgeladenen Ost-West-Dichotomien, die auf einen unausweichlichen Kampf zwischen dem romanisch-germanischen und dem slawischen Kulturtypus hinausliefen.³ Die Wendung von der Reflexion zur Aktion, von der Philosophie zur Propaganda und von der Innen- zur Außenpolitik deutete sich seit den 1850-er Jahren aber auch bei der slawophilen Kerngruppe an. Konstantin Aksakov forderte während des Krimkrieges 1853–56, Russland solle sich die Walachei und Moldau einverleiben, da das dortige Volk „keine eigenständige Bedeutung“ habe. Sein jüngerer Bruder Ivan kümmerte sich darum, die slawophilen ‚Einsichten‘ zu popularisieren und für ein russisch-balkanslawisches Bündnis fruchtbar zu machen.⁴

Ein weiteres populäres Missverständnis betrifft das Verhältnis von Slawophilen und Westlern. Beide Gruppen werden häufig als absolute Gegensätze dargestellt, erstere als Liebhaber autochthoner kultureller Grundlagen, zweitere als vorbehaltlose Nachahmer des Westens.⁵ Dabei werden die gemeinsamen Wurzeln übersehen – Westler wie Slawophile

1 Als bezeichnendes Negativbeispiel siehe den Wikipediaartikel zum Stichwort ‚Slawophile‘ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Slawophile>), Download 23.2.2009.

2 Nicholas Riasanovsky: *Russia and the West in the Teachings of the Slavophiles*, Cambridge 1952, S. 28.

3 Nikolaj Danilevskij: *Rossija i Evropa, Vzgljad na kul’turnyja i političeskija otnošenija Slavjanskago mira k Germano-Romanskomu*, Sankt-Peterburg 1871.

4 Riasanovsky, *Russia and the West*, a.a.O., S. 84f.; Tornow, *Abendland und Morgenland*, a.a.O., S. 191.

5 Als säkulares Beispiel siehe den Wikipedia-Artikel zu den Slawophilen. Beispiele für das Vorgehen von